Menzel, Alfred
Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus.

B
9849
K7M4

Die Grundlagen der ichteschen Wissenschaftslehre in rem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus.

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
vor der hohen philosophischen Fakultät
der Universität Kiel.

Von

Alfred Menzel

aus Eckernförde.

Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre.

Zum Druck genehmigt

Prof. Dr. Holthausen, Dekan.

Kiel, den 31. März 1909.

Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus.

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
vor der hohen philosophischen Fakultät
der Universität Kiel.

Von

Alfred Menzel

aus Eckernförde.

[Leipzig, 1909]

B
2849
K7M4

765268

Druck von F. A. Brockhaus, Leipzig.

Vorwort.

Eine Philosophie aus den persönlichen Bedingungen ihres Urhebers allein zureichend verstehen wollen, heißt auf das eigentliche Verständnis derselben von vornherein Verzicht tun. Es mag Wissenschaften geben, deren Geist sich durch psychologische Analyse erschöpfen läßt: zu ihnen gehört die Philosophie nicht. Sie ist weder Glaube, noch Kunst, noch Begriffsdichtung, wie man wohl gesagt hat, sondern vor allem wissenschaftliche Überzeugung, die als solche auf logischen Momenten ruht und deren Bestes daher das Unpersönliche ist. Erkenntnisse wie $2 \times 2 = 4$ werden auch nicht aus dem Charakter erklärt. Darum ist die wahre Genesis eines Systems nicht in der Biographie oder Charakterologie seines Schöpfers und am wenigsten identisch mit ihr; sondern sie ist eine Rekonstruktion der Probleme aus den nachweisbaren historischen Bedingungen. In der Philosophie gibt es mehr Pragmatik als in der Geschichte.

Joh. Gottl. Fichte hat das mißverständliche und gründlich mißverstandene Wort geprägt, daß die Wahl einer Weltanschauung davon abhänge, was für ein Mensch man sei. Er konnte die Nutzanwendung, die die Nachwelt an ihm selbst mit diesem Gedanken geübt hat, nicht voraussehen; aber sicher ist, daß er aufs schärfste dagegen protestiert haben würde. Denn faktisch ist kein deutscher Philosoph von der logischen Stringenz und dem objektiven Wahrheitswert seines Systems so durchaus überzeugt gewesen wie Fichte. Er hat nachdrücklich bekannt, daß Philosophie, auf Denkart und Gesinnung bezogen, ihm absolut nichts und mit der Absurdität eines roten oder grünen Triangels identisch sei[1]. Ja, er hat für die Wahrheit und Innigkeit dieser Überzeugung die Seele zum Pfand gesetzt[2] und darüber sogar die Sinzerität aller

[1] Leben u. litt. Briefw., II, S. 250.
[2] S. W., II, S. 529.

anderen Philosophen verdächtigt[1]. Es ist darum nur billig, wenn sein System nicht bloß als interessantes psychologisches Phänomen bewertet, sondern in philosophischem Verstande ernst genommen wird. Darum wird Fichte hier nicht als Charakter, noch als Politiker, am wenigsten als Redner der deutschen Nation betrachtet, sondern als Denker. Als solcher steht er im Schatten Kants. Er hat über die Identität seines Systems mit dem Kantischen zu verschiedenen Zeiten verschieden und überhaupt nie ohne Widerspruch gedacht, aber noch gegen Ende seiner Laufbahn erklärt, daß seine Philosophie keiner anderen gegenübergestellt und an keiner anderen charakterisiert werden könne, als an der Kantischen[2]. Von den optimistischen Beteuerungen seiner ersten Zeit, daß sein System kein anderes sei als das wohlverstandene Kantische[3], bis zu dieser etwas resignierten Erklärung, liegt ein weiter Weg: aber die Überzeugung, daß das Beste, was er hatte, Geist von Kantischem Geiste war, ist ihm nie verloren gegangen.

Das Verhältnis Fichtes zu Kant ist das der Abhängigkeit, nicht so sehr in der Form wie im Inhalt: er hat viele, ja fast alle konstruktiven Lehrstücke seines Systems von Kant entlehnt. Dies gilt nicht nur von der praktischen Philosophie, was man bald gesehen hat, sondern ebenso von der theoretischen. Es gilt innerhalb dieser nicht nur für die Lehre von der transszendentalen Apperzeption und der Einbildungskraft, was man ebenfalls schon gesehen hat, sondern auch für die vom Raum, vom synthetischen Erkennen, vom Seinsbegriff, von der Deduktion und den Kategorien, kurz von allen Hauptpunkten, auf denen der Kantische Kritizismus ruht.

Die vorliegende Arbeit setzt sich eine doppelte Aufgabe. Sie will einmal die Grundlagen der Fichteschen Philosophie in der Kantischen nachweisen, und zwar in weiterem Umfange, als es bisher geschehen ist oder vielleicht vermutet war. Sie wendet sich dabei besonders der Kantischen Erkenntnistheorie zu und versucht zu zeigen, wie die Grundgedanken derselben neben den von der Ethik und Teleologie Kants her entlehnten Motiven an dem Aufbau des Fichteschen Systems in entscheidender Weise beteiligt gewesen sind. Sie versucht zweitens an der Hand dieser historischen Analyse in das Verständnis der inneren Be-

[1] I, S. 512 f.
[2] X, S. 105.
[3] I, S. 469, 420.

dingungen der Fichteschen Gedankenwelt einzudringen und von ihnen aus die systematische Struktur dieses eigentümlichen Systems begreiflich zu machen. Beide Aufgaben sind nicht gesondert darzulegen, sondern stützen und kommentieren sich in ihrer Lösung gegenseitig. Daß der nahe Kontakt, in den die Fichteschen Probleme dabei zu den Kantischen gerückt werden, die ersten öfter in einem überraschenden und nicht immer vorteilhaften Lichte erscheinen läßt, ist verständlich; doch soll diese Ableitung wie auch die dabei geübte Kritik das systematische Verhältnis beider Systeme darlegen, nicht den Eigenwert des Fichteschen irgend in Frage stellen.

Die Arbeit löst die gestellte Aufgabe in drei Teilen. Sie gibt im ersten eine kurze, an den Bedingungen der Untersuchung orientierte Darstellung des Kantischen Kritizismus und entwickelt an ihr die kritischen Prinzipien. Sie entwirft im zweiten die Grundzüge der Fichteschen Wissenschaftslehre und läßt an ihr, zunächst noch ungelöst von dem syllogistischen Apparat, die entscheidenden Grundlagen hervortreten. Sie geht endlich im dritten Teil zu einer Diskussion derselben über, zeigt ihre Abhängigkeit von Kant, ihre mehr oder minder starke Umbildung im Fichteschen Geiste und ihre spekulative Bedeutung innerhalb des eigenen Systems. Die vertretene Auffassung Kants ist durch die Schriften Cohens und Riehls mitbestimmt, das Verständnis Fichtes durch die Arbeiten J. H. Löwes und K. Fischers hindurchgegangen. Doch hat sich die Untersuchung von einer entscheidenden Beeinflussung nach beiden Seiten hin freigehalten.

Eine wesentliche und nicht zu übersehende Grenze ist endlich dieser Arbeit darin gezogen, daß sie nur diejenige Form des Fichteschen Philosophierens berücksichtigt, die seine sogenannte erste Periode bezeichnet (bis zum Atheismusstreit resp. zur Wissenschaftslehre von 1801). Nur für diese ist die Genesis aus Kant mit aller Deutlichkeit nachweisbar, während die spätere Spekulation Fichtes, wie ihrem eigenen Geiste, so dem Kantischen mehr und mehr entfremdet wird.

Die Kritik, soweit sie in der folgenden Darstellung zur Sprache kommt, ist an Kant gelehnt, und dadurch wenigstens historisch gerechtfertigt. Im übrigen will sie mit der Reserve vorgetragen sein, die in philosophischen Materien mehr als anderswo angezeigt erscheint.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V
I. Der Kritizismus Kants in seinen Grundzügen	1—45
1. Raum und Zeit als Sinnesformen	1
2. Die Kategorien als Verstandesformen	8
3. Die transszendentale Einheit der Apperzeption und die Deduktion der Kategorien nach der ersten Auflage	16
4. Die transszendentale Einheit der Apperzeption und die Deduktion der Kategorien nach der zweiten Auflage	23
5. Die Resultate des Kritizismus. Der Erfahrungsbegriff und das Ding an sich	32
6. Die kritische Ethik Kants	39
7. Die kritische Teleologie Kants	43
II. Die Wissenschaftslehre Fichtes in ihren Grundzügen	46—77
1. Das Persönliche der Lehre	46
2. Voraussetzungen und Ausgangspunkt des Systems	49
3. Die theoretische Wissenschaftslehre	55
4. Die praktische Wissenschaftslehre	67
5. Die Sittenlehre	72
III. Die Grundlagen der Fichteschen Philosophie in der Kantischen	78—140
1. Das biographische Verhältnis	78
2. Der Primat der praktischen Vernunft	82
3. Das Fichtesche Einheitspostulat und Kants Kritik der Urteilskraft	89
4. Fichtes Tathandlung und Kants Spontaneität	93
5. Das absolute Ich und die transszendentale Apperzeption	97
6. Fichtes intellektuelle Anschauung und Kants aprioriſche Raumanschauung	105
7. Der Deduktionsbegriff bei Kant und Fichte	113
8. Das Ding an sich und der Seinsbegriff bei Kant und Fichte.	125
9. Die transszendentale Einbildungskraft bei Kant und Fichte.	135
10. Resultate	139

I. Der Kritizismus Kants in seinen Grundzügen.

Die Kantische Philosophie ist in ihrer ganzen Weite von zwei Motiven beherrscht, die, in ihrem Ausgang historisch, sich zu methodischen Gesichtspunkten vertiefen. 1. Durch die Resultate des englischen Kritizismus alarmiert, untersucht Kant die erkenntnistheoretischen Bedingungen der Erfahrung, um diese selbst fester zu gründen und gegen skeptische Angriffe außer Gefahr zu setzen. In diesem Sinne ist seine Lehre zugleich Kritik und Theorie der Erfahrung. Er kritisiert die wirkliche, um Grenzen und Umfang einer möglichen Erfahrung zu bestimmen. 2. Auf diesem Wege erweist sich nun die wirkliche Erfahrung als die einzig mögliche und damit die vorgebliche Erfahrung der dogmatischen Metaphysik als unmöglich. Hiermit wird die Kantische Kritik negativ. Der positive Kritizismus des ersten Teils liefert die Prinzipien zum negativen des zweiten; die konstruktiven Momente der Erfahrungskritik erweisen sich als destruktiv in der Kritik der alten Metaphysik. So hat der Kantische Kritizismus eine doppelte Seite, von denen je nach Umständen die eine oder die andere mehr in den Vordergrund tritt. Den systematisch überlegenen Wert hat die positive Seite des Kritizismus; sie entwickelt die Prinzipien desselben in der ganzen Tiefe ihrer Begründung und vollzieht bereits die erkenntnistheoretische Grenzbestimmung. Da außerdem Fichte weit mehr von dieser positiven als von der negativen Seite des Kantischen Kritizismus her beeinflußt ist, so wird sich die folgende Darstellung auf die Nachweisung der positiv-konstruktiven Prinzipien desselben beschränken. Sie sieht diese Prinzipien in der kritischen Lehre von Raum und Zeit, von den Kategorien und vor allem von der transszendentalen Einheit der Apperzeption. Da in diesem letzten Begriff die Problemstellung des Transszendentalismus überhaupt kulminiert und an ihm die Genesis des Kantischen Denkens in besonderem Maße nachweisbar ist, so wird er nach seiner verschiedenen Fassung in der ersten und zweiten Auflage der Vernunftkritik sowie in den Prolegomenen gesondert vorzutragen sein.

1. Raum und Zeit als Sinnesformen.

Kants erkenntnistheoretische Untersuchungen bewegen sich um den Gegensatz zweier Begriffe, die er von dem dogmatischen Rationalismus übernommen, aber in seinem Sinne umgebildet und vertieft hat. A priori

hießen dem Dogmatismus diejenigen Erkenntnisse, welche in ihrem ganzen Umfange aus der Vernunft selbst entsprangen, während die aposteriorischen in der Sinnlichkeit vermittels der Empfindung gegeben waren. Nach dieser Unterscheidung konnte die Sinnlichkeit apriorische Erkenntnisse überhaupt nicht liefern, sondern war darauf beschränkt, dem höheren Erkenntnisvermögen Material zu vermitteln, aus dem dieses adäquate Erkenntnisse erst herausarbeiten mußte. So war die Sinnlichkeit zu einem bloß rezeptiven Vermögen gegenüber der Spontaneität des Verstandes herabgedeutet; dabei bildete sie innerhalb des Erkenntnisprozesses eine niedere und verworrene Erkenntnisart, die erst durch die klare und distinkte Funktion des Verstandes zu wirklicher Erkenntnis erhoben werden mußte. So war rücksichtlich der Erkenntnisbildung der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand doch ein bloß gradueller.

Kants erste, entscheidende Entdeckung auf dem Wege seines Kritizismus bestand darin, daß er auch in der Sinnlichkeit eine apriorische Erkenntnisart nachwies. Dieser Apriorismus der Sinnlichkeit ruht aber nicht auf ihren inhaltlichen Bestimmungen, sondern auf ihrer Form. Darum ist die Sinnlichkeit rücksichtlich der ersten zwar Rezeptivität, rücksichtlich der zweiten aber eine bestimmte Art der Spontaneität. Diese Spontaneität der sinnlichen Formgebung ist aber grundverschieden von der des Verstandes. Darum ist der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand kein quantitativer, sondern ein prinzipieller, kein solcher des Grades, sondern der Art. Diese wichtige und weittragende Erkenntnis hat sich Kant aus dem Apriorismus der Sinnesform ergeben; beide zusammen aber haben sich ihm entdeckt und entwickelt an der Analyse des Raumbegriffs.

Die ersten Untersuchungen Kants über den Raum gehen weit zurück. In den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" leitet er ihn unter Anlehnung an Leibniz von der wirkenden Kraft der Substanzen her[1] und erschließt seine Dreidimensionalität aus dem Wirkungsgesetz der Gravitation[2]. In der kleinen Abhandlung über den Unterschied der Gegenden im Raume konstruiert er in Übereinstimmung mit Newton[3] den Begriff des absoluten Raumes gegenüber den relativen Räumen, und behauptet von ihm, daß er „kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff sei, der alle dieselben zuerst möglich macht[4]". Gleichzeitig tritt schon in dieser Schrift die wichtige Bemerkung auf, daß zwei Dinge sich begrifflich vollkommen decken, in ihrer räumlichen Existenz hingegen durchaus geschieden sein können[5], eine Erkenntnis die den fundamentalen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand bereits involviert und die Grundlage für die spätere Kritik des

[1] § 9. Kleine Schriften z. Naturphil. 2. Abt., ed. Buek, S. 23.
[2] § 10. ib. S. 24 f.
[3] Principia, Edit. Genevae 1739—42. Tom. I, def. 8 Scholion.
[4] Kl. Schriften z. Logik u. Metaphysik, ed. Vorländer, 2. Abt., S. 86.
[5] wie etwa die rechte und die linke Hand, ib. S. 85.

principium identitatis indiscernibilium abgibt[1]. In der Dissertation von 1770 ist die Analyse der Raumvorstellung bereits so weit vorgeschritten, daß dieselbe als aprioriſche Sinnesform erkannt ist, ihre wesentlichen Bestimmungen auch auf die Zeitvorstellung übertragen, und beide zusammen als Anschauungsformen der Sinnlichkeit von den begrifflichen Formen des Verstandes prinzipiell und definitiv unterschieden sind. Diese Resultate der Dissertation werden ohne bedeutendere Änderungen in die Kritik der reinen Vernunft übernommen[2].

Die zweite Auflage der Vernunftkritik, die gegen die erste eine methodische Verbesserung darstellen sollte, unterscheidet die metaphysische Erörterung des Raumbegriffs von der transszendentalen. Die erste zeigt die Tatsächlichkeit der Raumvorstellung und gibt eine analytische Exposition ihrer Eigenschaften; die zweite zeigt die Rechtmäßigkeit derselben, indem sie sie als notwendigen Konstituenten der Erfahrung nachweist. Die erste betrifft eine quaestio facti, die zweite eine quaestio juris. Beide erweisen die Apriorität des Raumes; die erste zeigt, daß die entwickelten Eigenschaften desselben nur erklärlich sind aus der Apriorität, die zweite gibt die Einsicht in die Notwendigkeit dieser Apriorität. Kants Entdeckungsweg geht historisch wie systematisch von der metaphysischen Deduktion zur transszendentalen. Die letzte hat sich ihm in voller Schärfe erst an der Untersuchung der Verstandesbegriffe ergeben und hat von da aus in der zweiten Auflage ihre Rückwirkung auf die kritische Untersuchung von Raum und Zeit geübt. Ich gehe zunächst auf den Gedankengang der metaphysischen Deduktion ein, erlaube mir aber zur Verdeutlichung der logischen Folge eine kleine Umstellung[3].

1. Hume hatte die Rechtmäßigkeit einer Idee an ihrer Zurückführbarkeit auf Impressionen geprüft und so den Raum als einen von wiederholten Impressionen äußerer Dinge abgezogenen Begriff konstruiert. Das Räumliche geht dem Raum voran.

Hiergegen wendet sich Kants erste Erklärung. „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden[4].“ Denn um die Vorstellung eines Außer-mir oder eines Nebeneinander überhaupt entstehen zu lassen, muß die Vorstellung des Raumes schon vorausgesetzt werden. Der Raum ist also nicht ein begrifflich Neues, das sich aus den übereinstimmenden Eigenschaften des Räumlichen erst zusammensetzte, sondern er liegt als das Eine, Identische allem Räumlichen zugrunde. Nicht der Raum steht in einem Verhältnis logischer Abhängigkeit zum

[1] Kritik der reinen Vernunft, ed. Valentiner, S. 299.

[2] Mit der Ausnahme, daß hier die Untersuchungen über den Raum, der historischen Folge treuer, vorangestellt werden. Daß Kant schon in der Dissertation den höheren erkenntnistheoretischen Wert der Zeit gegenüber dem Raume richtig erkannt hat, indem er ihr einen wesentlich begrifflicheren Charakter vindiziert, zeigt das Corollarium zur Sectio III. Hier ist die Wurzel des späteren „transszendentalen Schematismus“.

[3] Vgl. zum folgenden Herm. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 6 f.

[4] K. d. r. V., S. 79.

Räumlichen, sondern dieses in real-anschaulicher Abhängigkeit zum Raum. Es ist die Priorität, die Ursprünglichkeit der Raumvorstellung, die in dieser ersten Erklärung hervorgehoben wird.

2. Wie Hume, so hatte auch Leibniz dem Raum den Charakter einer Abstraktion zugesprochen, aber in ganz anderem Sinne als dieser. Bei Hume ist es die sinnliche Erfahrung, bei Leibniz das begriffliche Denken, das die Quelle alles Erkennens und das Organon aller Realität darstellt. Aus diesem begrifflichen Denken fließt ihm alles Erkennen und somit auch die verworrene Form desselben, die sinnliche Anschauung, her. Die Mathematik entlehnt ihre Sätze der Logik und der Raum seine Gesetze dem reinen Denken. Mit den Monaden, die im letzten Grunde Denksubstanzen sind, ist zugleich ihre Räumlichkeit gesetzt. So folgt hier der Raum aus der begrifflichen Existenzialform der Monaden.

Gegen diese Konstruktion wendet sich Kants dritte und vierte metaphysische Erklärung. „Der Raum ist kein diskursiver oder allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung[1]." Denn der Begriff befaßt eine Reihe von Vorstellungen unter sich, mit deren allen er zwar etwas Gemeinsames hat, mit deren keinem er sich aber seinem Inhalt und Umfang nach vollkommen deckt. Der Raum hingegen befaßt alle räumlichen Teilvorstellungen in sich und ist mit einer jeden derselben seinem Wesen nach identisch. Dem Begriffe gehen seine anschaulichen Teilvorstellungen selbständig voraus und machen ihn erst möglich, dem Raum gehen seine Teilvorstellungen nicht voraus, sondern folgen ihm, machen ihn nicht erst möglich, sondern werden durch ihn möglich gemacht. Der Begriff hat endlich einen gewissen Umfang, durch den er sich gegen andere Begriffe derselben Sphäre abgrenzt. Der Raum hat keinerlei Grenze, könnte sich auch nur gegen ein Gleiches, also wieder einen Raum, abgrenzen, so daß wir hier nirgend auf eine Art Grenze stoßen, die den Charakter des begrifflichen Umfanges hat. Alle diese Überlegungen erweisen den Raum als ein vom begrifflichen Denken nicht nur graduell, sondern prinzipiell unterschiedenes Erkenntnismoment. Die Anschauung ist als ebenbürtige Erkenntnisquelle neben der begrifflichen nachgewiesen.

3. Die erste metaphysische Erörterung hatte die Priorität des Raumes vor dem Räumlichen konstatiert, die dritte und vierte hatten ihn als Anschauung nachgewiesen. Diese Anschauung nun als notwendigen Bestandteil des erkennenden Bewußtseins aufzuzeigen, ist Gegenstand der zweiten Erklärung, die damit bereits eine Wendung zum Transszendentalen nimmt. Man versuche, die Beziehung des Raumes zu unserem Bewußtsein abzuändern; es ist unausführbar. Man versuche, ihn von dem Bewußtsein ganz abzutrennen; es ist unmöglich. Alle Gegenstände im Raum lassen sich aus demselben wegdenken, weil sie sich gegen das Bewußtsein zufällig verhalten. Da sich der Raum aber selbst nicht aus der Vorstellung eliminieren läßt, so muß er sich gegen das Bewußtsein not-

[1] K. d. r. V., S. 80.

wendig verhalten; er ist also eine dem Bewußtsein notwendig anhaftende Anschauung.

Hiermit erreicht die metaphysische Erörterung ihren Abschluß. Sie hat die Ursprünglichkeit der Raumvorstellung, ihre Anschaulichkeit und ihre notwendige Beziehung zum erkennenden Bewußtsein erwiesen. Die transszendentale Erörterung zeigt jetzt, daß die entwickelten Eigenschaften des Raumes nur möglich sind, wenn er selbst eine apriorische Vorstellungsart des Bewußtseins ist. Diese Erörterung aber wird ermöglicht durch den Nachweis, daß die Raumanschauung eine Eigenschaft der Sinnlichkeit, und zwar die Form derselben darstellt. Alles zusammen endlich wird erwiesen durch eine erkenntnistheoretische Analyse der Geometrie.

Eine Vorstellungsform als a priori nachweisen, heißt, sie als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung nachweisen. Diese Betrachtungsart ist aber eben das, was Kant transszendental nennt. Apriorität und Transszendentalität bedingen sich also gegenseitig. Die Apriorität ist nur erweislich auf dem Wege der transszendentalen Deduktion, wie diese wiederum nur einen Sinn gewinnt unter Voraussetzung der Apriorität. Die metaphysische Deduktion hatte sich als unzureichend erwiesen, die Apriorität der Raumanschauung abzuleiten. Die transszendentale Deduktion löst diese Aufgabe durch Berufung auf eine Wissenschaft, die Geometrie, und vermittels zweier Hilfsbegriffe, der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Alle Gesetze, die die Geometrie vom Raume aufstellt, haben den Charakter der Apodiktizität, d. h. der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Nun gibt alle empirische Erfahrung auch bei beliebiger Wiederholung nur komparative, nicht notwendige Allgemeinheit einer Erkenntnis. Um also die Apodiktizität der Raumgesetze als möglich erscheinen zu lassen, muß der Raum selbst a priori sein. Diese Schlußart ruht auf dem später von Kant deutlicher proklamierten Satze, daß der menschliche Verstand nur das mit notwendiger Allgemeinheit einsieht, was er selber hervorgebracht hat. Gefunden hat Kant diesen Satz an der synthetischen Natur der mathematischen Erkenntnis. Da diese Entdeckung auf das Fichtesche Denken bedeutenden Einfluß geübt hat, so gehe ich mit ein paar Worten darauf ein.

Schon in der Untersuchung über die Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral hatte Kant den synthetischen Charakter der mathematischen Methode erkannt[1]. Er zeigt hier, wie nicht nur die Theoreme, sondern sogar die Definitionen der Mathematik durch eine willkürliche Synthesis einfacher Elemente zustande kommen. Ich definiere eine Figur dadurch, daß ich die Art ihrer räumlichen Konstruktion angebe. So erkenne ich das Wesen einer Linie, indem ich sie ziehe, eines Dreiecks, wenn ich zwei Geraden über einer Basis gegeneinander neige usw. Mit jeder fortschreitenden Stufe der Konstruktion ergibt sich die ganze Reihe der Einsichten, die an die konstruktiven Bedingungen dieser Stufe geknüpft sind, und zwar mit unmittelbarer Evidenz. Neige ich etwa jene beiden Geraden

[1] Kl. Schriften z. Logik u. Metaphysik, ed. Vorl. 1. Abt., S. 118 f.

über der Basis einander gleichmäßig zu, so definiere ich das entstandene Dreieck als ein gleichschenkliches und erkenne aus der bloßen Konstruktion mit völliger Evidenz die Gleichheit der Basiswinkel. So stellen sich die Gesetze des Raumes nicht als Erkenntnisse dar, die aus der fertigen Form räumlicher Gebilde durch Wahrnehmung gewonnen werden könnten, sondern sie sind die Formulierung der synthetischen Erkenntnisfunktion selbst, die sich in der Konstruktion dieser Gebilde betätigt. Der Verstand sieht hier tatsächlich nur das mit Evidenz ein, was er selber hervorbringt.

Die Apodiktizität der Raumgesetze, d. h. die Notwendigkeit und Allgemeinheit der Geometrie, erweist somit die Apriorität der Raumanschauung. Weit entfernt also, daß die Geometrie und mit ihr die Arithmetik aus dem Beweisgange der transszendentalen Deduktion auszuscheiden sind, wie man vielfach getan hat, bilden sie gerade den Nerv derselben. Es ist gar nicht einzusehen, auf welchem anderen Wege Kant von den analytisch exponierten Erscheinungen des Raumes zur Apriorität desselben gelangen sollte, außer vermittels jener beiden Merkzeichen des A priori, der Allgemeinheit und Notwendigkeit, welche beiden er eben an der Mathematik beobachtete. Wenn Riehl[1] den Beweis zu erbringen versucht, daß Kant aus einer rein begrifflichen Analyse der Vorstellungen die Tatsache des A priori begründet habe, und wenn er demgemäß die Mathematik als Beweismittel der Apriorität überhaupt zu eliminieren sucht[2], so ist dagegen zu erinnern, daß zunächst die metaphysische Deduktion zwar die allgemeinsten Eigenschaften des Raumes, aber noch keineswegs seine Apriorität erschlossen hatte. Denn wenn auch die zweite Erörterung den Raum als eine dem Bewußtsein notwendig anhaftende und darum aprioriſche Vorstellung kennzeichnete[3], so ist dies jedenfalls keine Apriorität im transszendentalen Sinne, worauf es Kant ankam. Dies zeigt sich aufs deutlichste darin, daß Kant den in der ersten Auflage folgenden Absatz, der die Apodiktizität der Geometrie auf diese Art des A priori gründen wollte[4], in der zweiten Auflage, die die transszendentale Problemstellung überhaupt schärfer hervorkehrt, gestrichen und dafür eine neue, transszendentale Erörterung eingerichtet hat, in der als hauptsächliches, ja als einziges Argument die Geometrie figuriert[5]. Er beginnt diese Erörterung mit der Definition des Transszendentalen als eines Prinzips, aus dem die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann, nennt darauf als eine solche Erkenntnisart die Geometrie, mit der Begründung: „Denn die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch", und fragt nunmehr: „Wie kann eine äußere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht?" Die Antwort lautet: „Nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt." Hier ist nun die Schlußfolge offenbar. Kant schließt nicht,

[1] Philosophischer Kritizismus, I, 343 f.
[2] ib. Anmerkg. zu S. 339 f.
[3] K. d. r. V., S. 79.
[4] ib. S. 79, Anm. d.
[5] K. d. r. V., S. 81 f.

wie Riehl will, aus den Eigenschaften des Raumes schlechthin auf seine Apriorität als Sinnesform, sondern er schließt von den analytisch entwickelten Eigenschaften des Raumes vermittels der mathematischen Apodiktizität auf seine Apriorität, und heftet diese vermöge einer ihm geläufigen und nicht weiter diskutierten Disjunktion von Form und Inhalt an die Form des Sinnes. Damit dient die Mathematik nicht nur zu einer willkommenen Bestätigung der Richtigkeit der idealistischen Ansicht, sondern sie ist eins der wichtigsten Schlußglieder derselben, ja sie ist offenbar dasjenige, was die Einfügung der transszendentalen Erörterung in der zweiten Auflage der transszendentalen Ästhetik überhaupt veranlaßt hat[1].

Noch muß man sich über die Stellung klar werden, die bei Kant die Mathematik zur Erfahrung einnimmt. Alle transszendentale Deduktion zieht eine notwendige Visierlinie nach der Erfahrung. Betrachtet man nun die Mathematik als eine der Erfahrung ganz abgewandte Erkenntnisart, mit der diese nie oder selten kongruiert, so wird man sie nicht leicht als transszendentalen Beweisgrund gelten lassen. Aber bei Kant ist die Erfahrung als erkenntniskritisches Problem gesetzmäßige Erfahrung, und die Mathematik und reine Naturwissenschaft sind eben die uns zugewandte, gesetzmäßige Seite dieser Erfahrung. In diesem Sinne heißt, die Möglichkeit der Erfahrung erklären, die Möglichkeit der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft erklären; beide Aufgaben sind vollkommen identisch. Darum begründet die Mathematik ebensosehr die transszendentale Problemstellung in der Ästhetik, wie die reine Naturwissenschaft in der Analytik.

Es sind also drei wesentliche Bestimmungen, die die metaphysische und transszendentale Erörterung an dem Raume entdeckt haben: 1. Er ist Anschauung und nicht Begriff. 2. Er ist a priori, d. h. Bedingung der

---

[1] Wenn man das Faktum der Synthesis a priori in den mathematischen Wissenschaften von ihrer Gültigkeit unterscheidet, und nur das erste von Kant vorausgesetzt, die letztere aber von ihm erwiesen sein läßt, so wäre dagegen zu erwidern, daß die Faktizität dieser Wissenschaften eben in ihrer Gültigkeit besteht. Denn wenn man die gemachte Unterscheidung auch für die Mathematik (als reine und angewandte) gelten lassen wollte, so hat sie jedenfalls keinen Sinn für die reine Naturwissenschaft, die doch im Kantischen Beweisgange auf gleicher Linie mit der Mathematik rangiert. Das Faktum einer aprioriischen Synthesis in der reinen Naturwissenschaft ist schlechterdings nichts anderes als ihre Gültigkeit. Übrigens spricht sich Kant selbst mit genügender Deutlichkeit über diese Frage aus in einer (freilich unter dem Einfluß der Prolegomena) stehenden Stelle der Einleitung zur K. d. r. V. (S. 64), wo die reine Mathematik und reine Naturwissenschaft als Wissenschaften charakterisiert werden, die „eine theoretische Erkenntnis a priori von Gegenständen enthalten", und wo die Frage nach ihrer Möglichkeit durch die Bemerkung gegründet wird: „Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen, wie sie möglich sind; denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen."

Was heißt aber, ein mathematischer Satz ist wirklich, anderes als, er ist gültig? Wäre eine einzige Proposition der Newtonschen Principia wirklich, wenn sie nicht gültig wäre? — Zudem übersieht die charakterisierte Auffassung das eigentliche Deduktionsobjekt; denn nicht die Gültigkeit der Mathematik wird deduziert, sondern die Apriorität der Raumform.

Erfahrung. 3. Er ist Sinnesform, also kein realsubsistierendes Ding, sondern Vorstellung und nur dieses.

Da Kant die Zeit in untrennbarem Parallelismus zum Raume denkt, und daher im wesentlichen die gleichen Eigenschaften an ihr entdeckt, so gelten von ihr dieselben Bestimmungen.

Zum Schluß hebe ich noch zwei Eigentümlichkeiten der transszendentalen Ästhetik hervor, die sich bei der Analyse der Fichteschen Grundgedanken von Wichtigkeit zeigen werden. 1. Wenn die Sinnlichkeit als Rezeptivität bezeichnet wird, so ist dies eine Benennung a potiori, die den Gegensatz zum Verstande markieren soll. Das Neue und Folgenreiche der Kantischen Entdeckung beruht gerade darauf, daß auch in der Sinnlichkeit eine Art Spontaneität aufgezeigt ist, die sich in der Synthese der Sinnesform betätigt. Absolute Passivität gibt es im menschlichen Erkennen überhaupt nicht. 2. Die Kantischen Ausführungen lehren die Realität von Raum und Zeit „in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann", aber zugleich die Idealität derselben „in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden"[1]. Danach sind die Anschauungsformen real für die Erscheinungen, ideal rücksichtlich der Dinge an sich. Ihre Realität ist eine Erkenntnisfrage, ihre Idealität eine Seinsfrage.

Der Erscheinungscharakter der Wirklichkeit, der hiermit bereits antizipiert wird, vertieft sich in den Untersuchungen der transszendentalen Analytik.

2. Die Kategorien als Verstandesformen.

Die Sinnesformen gestalten den durch Affektion gegebenen Stoff der Erfahrung zu räumlich-zeitlichen Anschauungen. Aber ist mit dieser Stufe der Analyse der Bestand unserer Erfahrung ausgemessen? Entscheiden wir diese Frage an einem Beispiel. Daß die gerade Linie der kürzeste Weg ist zwischen zwei Punkten, ist eine mathematische Erkenntnis. Sie drückt eine Synthesis aus zwischen Linie und Punkt, die im Begriff der Größe vereinigt werden. Linie und Punkt gehören der Anschauung an, aber woher der Begriff der Größe, der die mathematische Erkenntnis allererst vollständig macht? In die Anschauung gehört er nicht; denn wenn er auch in dieser dargestellt werden kann, ja dargestellt werden muß, um vorstellbar zu werden, so zeigt sich seine Wesensverschiedenheit von ihr doch schon darin, daß er die Anschauungen beliebig unter sich befassen kann. Er ist also nicht Anschauung, sondern Begriff.

Damit hat Kant ein zweites wichtiges Moment aus der Erfahrung isoliert, das begriffliche Denken. Aber er schließt nicht etwa aus dem vorausgesetzten psychologischen Grundvermögen des Denkens auf die begriffliche Seite der Erfahrung, sondern umgekehrt, die analytische Ent-

[1] K. d. r. V., S. 83.

deckung des Begrifflichen in der Erfahrung führt ihn auf die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand in psychologischem Sinne. Darum zeigt auch die Untersuchung der Begriffe eine metaphysische und eine transszendentale Seite. Die erste hat, wie bei den Sinnesformen, die Tatsächlichkeit der Begriffe festzustellen, wozu hier noch die systematische Vollständigkeit tritt. Alle Erkenntnis ist Verbindung, Synthesis eines Mannigfaltigen. Diese kann entweder in einem logischen Urteil oder zwischen anschaulichen Vorstellungen synthetische Einheit bewirken. Da es nun ein und derselbe Verstand ist, der sowohl diese wie jene Synthesis bewirkt, so kommt Kant zu der Erklärung[1]: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit." Die logische Tafel der Urteilsformen qualifiziert sich damit als Leitfaden zur Entdeckung der Verstandesbegriffe. Die metaphysische Deduktion besteht also hier in einer Ableitung der Verstandesbegriffe aus den Urteilsformen, durch die sowohl ihre Tatsächlichkeit wie ihre Vollzähligkeit garantiert ist. Es ist schon an dieser Stelle zu betonen, daß die Verstandesbegriffe nicht etwa fertige, schematische Formen sind, in die die Anschauungen einfach hineingestellt würden, sondern sie sind die reine Synthesis selbst, allgemein vorgestellt[2], also gewissermaßen gesetzmäßige Formulierungen der synthetischen Verstandeshandlung, die modi der Verstandesgesetzlichkeit.

Nachdem die Tatsächlichkeit und Vollzähligkeit der Kategorien durch die metaphysische Deduktion abgeleitet ist, unternimmt nun die transszendentale Deduktion, die Apriorität derselben zu beweisen, d. h. sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung aufzuzeigen. Ist diese Möglichkeit erwiesen, so werden sich die Kategorien ganz von selbst nach der geläufigen Unterscheidung von Form und Inhalt als *Formen* des Verstandes dartun.

Die transszendentale Deduktion ist nach Kants eigenem Urteil das Hauptstück der ganzen transszendentalen Untersuchung. Es darf daher nicht wundernehmen, wenn sie an der inneren Genesis des Kantischen Denkens mehr teilgenommen und mit ihr entschiedenere Wandlungen durchgemacht hat, als irgendein anderes Lehrstück seiner Philosophie. Diese Wandlungen gehen von der ersten Auflage der Vernunftkritik über die Prolegomena zur zweiten Auflage derselben. Die Verschiedenheit dieser drei Entwicklungsstadien ist größer, als man gemeinhin annimmt. Sie betrifft nicht nur die Methode, die sich von der psychologischen Bedingtheit in der ersten Auflage zum reineren Transszendentalismus in der zweiten erhebt, sondern vor allem das Problem[3].

---

[1] K. d. r. V., S. 129.
[2] K. d. r. V., S. 128.
[3] Vgl. zum folgenden Paul Hensel, Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant, Freiburg i./B. 1885.

Gegeben ist die Erfahrung, gesucht werden ihre Bedingungen. Die eine dieser Bedingungen stellen die Sinnesformen von Raum und Zeit dar, die durch die Untersuchungen der Ästhetik gesichert sind. Als andere Bedingung haben sich bereits die Kategorien ergeben; doch steht ihre transszendentale Deduktion und damit die Bestimmung des Anteils, den sie an der Konstituierung der Erfahrung nehmen, noch aus. Die Bestimmung des einen Faktors eines gegebenen Produkts ist nur möglich, wenn der andere bekannt ist. Der Anteil der Kategorien am Zustandekommen der Erfahrung wäre leicht zu bestimmen, wenn Kant genau angegeben hätte, welchen Anteil die Sinnesformen daran nähmen. Leider hat er diesen Anteil nicht eindeutig und überhaupt nicht positiv bestimmt. Doch lassen die Andeutungen der Kategoriendeduktion, zumal der ersten Auflage, einiges Licht auch auf die Tätigkeit der Sinnesformen fallen. Danach liefern diese zwar räumlich und zeitlich geordnete Empfindungen oder Anschauungen, die aber als solche noch keine Erkenntnis und Erfahrung, sondern nur eine Vorstufe zu derselben darstellen. Es fehlt ihnen also zweierlei, das erst durch die Kategorien hinzugetan wird, *Gegenständlichkeit* und *gesetzmäßige Beziehung* untereinander. Sie haben daher den Charakter des Blinden, Flächenhaften und des Ungesetzmäßigen, Beziehungslosen. Es charakterisiert aufs beste das Verhältnis der Anschauungen zu den Begriffen, wenn Kant die letzten ohne die ersten als leer, die ersten ohne die letzten als blind bezeichnet[1].

In diesem Zusammenhange haben nun die Kategorien eine doppelte Aufgabe: 1. sie vergegenständlichen die sinnlichen Anschauungen, indem sie 2. zugleich gesetzmäßige Beziehungen unter ihnen stiften. Beides zusammen konstituiert die Erfahrung, die sowohl objektiv wie gesetzlich ist. Fragt man aber, ob diese zweifache Aufgabe der Kategorien auch durch eine zweifache, unterschiedene Funktionsweise derselben gelöst wird, so ist, wie sich zeigen wird, in Kantischem Sinne mit einem entschiedenen Nein zu antworten. Dieselbe kategoriale Synthesis, die die Anschauungen objektiviert, imprägniert ihnen auch die Gesetzmäßigkeit; es ist eine und dieselbe identische Verstandeshandlung. „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“[2], d. h. die Bedingungen, die die Gesetzlichkeit der Erfahrung konstituieren, bewirken zugleich ihre Gegenständlichkeit. Damit bietet sich eine doppelte Deduktionsmöglichkeit dar. Entweder man rückt die Gegenständlichkeit der Erfahrung in den Vordergrund und schließt von ihr auf die Kategorien: dies ist der Weg, den Kant in der Kategoriendeduktion der ersten Auflage genommen hat; oder man stellt ihre Gesetzlichkeit voran und erschließt aus dieser die Kategorien: ein Weg, den Kant in den Prolegomena und der Kategoriendeduktion der zweiten Auflage, wenigstens zum Teil, gegangen ist. Durchaus herrschend wird dann

[1] K. d. r. V., S. 107.
[2] K. d. r. V., S. 197. Vgl. Prolegomena ed. Vorländer, S. 53.

dieser Gesichtspunkt in der Deduktion der Grundsätze des reinen Verstandes.

Die bisherigen Ausführungen zeigen also den Erkenntnisprozeß in zwei Etappen; die subjektiven Anschauungen werden objektiviert durch die Kategorien. Dieses klare und mit den bisherigen Resultaten übereinstimmende Verhältnis von subjektiver Anschauung und objektiver Erfahrung wird nun von dem oben angedeuteten Gesichtspunkt her in den Prolegomena ersetzt durch die Unterscheidung von Wahrnehmungsurteil und Erfahrungsurteil. Diese hier[1] zum ersten Male auftretende Unterscheidung ist von grundlegender Wichtigkeit und beherrscht nicht nur die gesamten Prolegomena, sondern, wie sich zeigen wird, auch die Neuauflage der Vernunftkritik in einem ihrer wesentlichsten Teile. Kant definiert die Erfahrungsurteile als solche von objektiver, die Wahrnehmungsurteile als solche von nur subjektiver Gültigkeit. So ist der Satz: „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm", nach Kant ein bloßes Wahrnehmungsurteil, das nur die subjektive Zufälligkeit einer Wahrnehmungsfolge, aber keine objektive Notwendigkeit dieser Beziehung ausdrückt. Lautet der Satz aber: „Die Sonne erwärmt den Stein", so ist zu der bloßen Wahrnehmungsfolge der Verstandesbegriff der Ursache hinzugetreten und hat durch die notwendige Verknüpfung der beiden Wahrnehmungen aus dem Wahrnehmungsurteil ein Erfahrungsurteil gemacht[2]. Somit wird hier nicht aus der Gegenständlichkeit der Erfahrung auf ihre gesetzmäßige Beziehung, sondern aus dieser auf jene geschlossen. Aber die Verbindlichkeit dieser Schlußart ist nur scheinbar.

Wenn ich die Erkenntnis: die Sonne erwärmt den Stein, zum Ausdruck bringe, so stifte ich eine synthetische Beziehung zwischen den Gegenständen Sonne und Stein. Es muß also eine vollkommen adäquate Erkenntnis dieser Gegenstände schon vorausgegangen sein, ehe ich jenes Erfahrungsurteil von ihnen zustande bringen kann; denn zwischen den bloß subjektiven Anschauungen Sonne und Stein ist jede Beziehung illusorisch. Diese vorausgesetzte Gegenständlichkeit der verknüpften Glieder hat aber auch schon in Kants Wahrnehmungsurteil statt, denn ohne die Gegenständlichkeit von Sonne und Stein würde auch jenes hypothetische Aussageverhältnis von ihnen keinen Sinn haben. Kants Wahrnehmungsurteil setzt also tatsächlich schon die Gegenständlichkeit der ganzen anschaulichen Welt voraus, die nach den Darlegungen der Vernunftkritik doch erst durch die Kategorien zustande kommen sollte. Wie denkt sich also Kant die Entstehung der gegenständlichen Erkenntnis im Vortrag der Prolegomena? Er läßt sie fertig durch die Anschauung gegeben sein. Das Materiale der Empfindung und die räumlich-zeitliche Anschauungsform liefern sogleich vollständig die Gegenstände der anschaulichen Welt, zwischen denen die Kategorien nur noch diejenigen gesetzlichen Beziehungen zu stiften

[1] Prolegomena, § 18, S. 54.
[2] Prolegomena, S. 58, Anm.

haben, die für die Gültigkeit der Erfahrung erforderlich sind. Damit bleibt aber das Zustandekommen der gegenständlichen Erkenntnis und die Genesis der Erfahrung so gut wie unerklärt, und Kants Darlegungen verfallen im weitesten Sinne dem Einwurfe, den Schopenhauer gegen sie erhoben hat, daß die ganze empirische Anschauung bei ihm wie durch ein Wunder gegeben sei[1].

Die Grunddifferenz zwischen dieser Problemstellung der Prolegomena und der der Vernunftkritik wird noch deutlicher werden, wenn wir die Motive zu verfolgen suchen, die Kant zu dieser Änderung veranlaßt haben. Ich glaube diese Motive in vier Punkten zu erkennen.

1. Die Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen tritt zwar erst in den Prolegomena ausdrücklich und mit Hervorhebung ihrer prinzipiellen Wichtigkeit auf, hat aber das Kantische Denken schon lange vorher in entscheidenden Punkten beherrscht. Ich sehe diese Unterscheidung z. B. in einer bemerkenswerten Stelle der Abhandlung über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren[2], der man bisher mit einiger Verlegenheit gegenübergestanden hat. Kant bemerkt hier, es sei ganz etwas anderes, Dinge voneinander zu unterscheiden und den Unterschied der Dinge zu erkennen. Das letztere sei nur durch Urteilen möglich und könne von keinem unvernünftigen Tiere geschehen. Die hier gemachte und auch an einem anderen Orte[3] wiederholte Unterscheidung, die Kant besonders wichtig gewesen sein muß, ist nun offenbar weder eine deutliche Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, wie Kuno Fischer[4], noch eine bloß graduelle Differenz in der Klarheit der Vorstellung, wie F. Paulsen[5] meint, sondern augenscheinlich dieselbe Unterscheidung, die später als Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil auftritt. Dafür zeugt nicht nur die Tatsache, daß den Tieren wohl das erste, aber nicht das zweite zugesprochen wird, was vollkommen mit Kants sonstiger Meinung übereinstimmt, sondern vor allem die unmittelbar folgende Bemerkung: „Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urteilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen[6]." Diese geheime Kraft sind aber nach Kants späterer Lösung die Kategorien, die die ihnen hier vindizierte Aufgabe, das Urteilen möglich zu machen, genau auf dieselbe Art lösen, wie die analoge spätere Aufgabe, aus der subjektiven Wahrnehmungsfolge ein objektives Erfahrungsurteil

[1] S. W. ed. Frauenstädt, I, 81; II, 511. Wenn Schopenhauer diesen Einwurf nicht auf die Prolegomena beschränkt, sondern auf Kants Ausführungen überhaupt ausdehnt, so ist er unberechtigt und beruht auf seiner falschen Deutung der Kantischen „Anschauung". Diese ist bei Kant noch keine vollständige Erkenntnis, wie bei Schopenhauer, sondern ein Vorstadium derselben.

[2] Kl. Schriften z. Logik u. Metaphysik, ed. Vorl., S. 69.

[3] Über die Grundsätze d. natürl. Theologie u. Moral (Kl. Schriften z. Logik u. Metaph., S. 128).

[4] Gesch. d. neu. Philos. IV, S. 204/05, Anm.

[5] Entwicklungsgesch. d. Kant. Erkenntnistheorie, S. 87.

[6] Kl. Schriften z. Logik u. Metaphysik, S. 70.

zu machen. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß diese grundlegende Unterscheidung schon hier auftritt und sich damit schon vor der Darstellung der Prolegomena als eine bleibende Form des Kantischen Denkens erweist.

2. Hiermit hängt die hervorragende Bedeutung zusammen, die Kant nicht etwa erst in den Prolegomena, sondern schon vor der Vernunftkritik dem Urteil innerhalb des Erkenntnisprozesses zuerkannt hat. In der schon erwähnten Abhandlung über die vier syllogistischen Figuren[1] erklärt er, daß die obere Erkenntniskraft schlechterdings nur auf dem Vermögen zu urteilen beruhe. In der Kritik der reinen Vernunft erkennt er die Verstandesfunktion, die das Urteilen vollzieht, als identisch mit der, die im Erkenntnisprozeß wirksam ist, und benutzt daher die Urteilsformen als Leitfaden zur Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe[2]. In einer auch sonst ungemein wichtigen Anmerkung zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft[3] glaubt er die Lösung der Aufgabe, wie Erfahrung durch die Kategorien möglich sei, mit großer Leichtigkeit aus der genau bestimmten Definition eines Urteils überhaupt leisten zu können. Vorher aber tritt schon in den Prolegomenen die restlose Identifikation des Urteils mit dem Erkenntnisakt in voller Schärfe auf und führt hier zu der Auflösung des ganzen Erkenntnisprozesses in die Stufen des Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteils. So geht diese Unterscheidung deutlich hervor aus einer zunehmenden Überschätzung des Urteilsaktes in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung.

3. Die Prolegomena betonen ausschließlich diejenige Funktion der Kategorien, durch die nicht Gegenständlichkeit, sondern gesetzmäßige Beziehung zwischen den schon vorausgesetzten Gegenständen der Erfahrung gestiftet wird. Diese einseitige Wertung der Kategorien ist, wie mir scheint, herbeigeführt durch den Einfluß, den die Deduktion der Grundsätze, besonders die der Analogien der Erfahrung, auf Kants spätere Denkweise geübt hat. Vergleicht man etwa die Deduktion des Grundsatzes der Kausalität[4] in der Vernunftkritik mit der der Kategorien in den Prolegomena, so muß die auffallende Ähnlichkeit in die Augen springen. Hier wie dort besteht die erste Etappe des Erkenntnisprozesses in der bloßen Zeitfolge zweier Wahrnehmungen, die erst durch Hinzutritt dort des Kausalgesetzes, hier der Kategorien zu objektiver Erkenntnis wird. Man sieht hieraus, wie Kant die Deduktionsmethode dieses Grundsatzes, d. h. also der schematisierten Kausalität, auf die noch nicht schematisierten Kategorien, und zwar gleich auf alle, überträgt und damit die Deduktion der Kategorien mit der der Grundsätze zusammenlaufen läßt, was in den Prolegomena tatsächlich der Fall ist.[5] Es ist aber etwas Grundver-

[1] S. 68.
[2] K. d. r. V., S. 129.
[3] Kl. Schriften z. Naturwiss., ed. Kirchmann, S. 177.
[4] K. d. r. V., S. 225 f.
[5] Vgl. besonders §§ 22 und 23.

schiedenes, die Notwendigkeit von Verstandesbegriffen überhaupt und im Gegensatz zur Anschauung abzuleiten, und die einzelnen Verstandesbegriffe in ihrer Anwendung auf die Erfahrung, also durch die Zeitform bereits schematisiert, darzulegen. Beide Aufgaben hat Kant in der Vernunftkritik reinlich geschieden gehalten, in den Prolegomena aber, unter dem Eindruck der Ableitung der Grundsätze, ineinander laufen lassen[1].

4. Es ist schon hervorgehoben, daß die von den Prolegomena beeinflußte zweite Auflage der Kritik eine durchweg straffere Formulierung der Transszendentalität der kritischen Aufgabe erkennen läßt. Diese Tendenz überträgt sich in den Prolegomena unter Anlehnung an die transszendentale Ästhetik auch auf die Kategoriendeduktion. Wie die Ableitung der Anschauungsformen durch ihr Verhältnis zur Mathematik, so wird die der Verstandesformen durch ihre Beziehung zur reinen Naturwissenschaft transszendental vertieft. Und wie die Apriorität von Raum und Zeit durch die Apodiktizität der Mathematik, so wird nun die Apriorität der Kategorien durch die Allgemeinheit und Notwendigkeit der reinen Naturwissenschaft erwiesen. Dieser durchaus treffende und die Transszendentalität des Problems scharf beleuchtende Parallelismus wird aber sofort schief, wenn er, wie Kant es jetzt tut, auf die Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil angewandt wird. Denn, hat das Erfahrungsurteil vor dem Wahrnehmungsurteil Allgemeinheit und Notwendigkeit, und damit Objektivität voraus, so sieht man erstlich nicht, ob diese aus jenen oder jene aus dieser entspringen[2], ein Unterschied, der hier einige Bedeutung hat; zweitens wird, da nach Kant jedes Erfahrungsurteil sich aus einem Wahrnehmungsurteil bildet, der prinzipielle Unterschied zwischen Allgemeinem und Besonderem, Notwendigem und Zufälligem verwischt, und man sieht nicht recht, an welchem Punkte die Kategorie einsetzt und die Wahrnehmung in Erfahrung umschlägt; drittens endlich wird mit dieser Änderung das Erkenntnisproblem überhaupt verschoben. Dieser letzte Punkt ist die Hauptsache, und bedarf, da er auch zur Beleuchtung eines Fichteschen Grundproblems dienen wird[3], einer besonderen Darlegung.

Die Kantische Problemstellung ist logisch-transszendental. Deshalb ist die Frage, ob die bisher entwickelten Sätze für *ein* erkennendes Individuum oder für alle gelten, gleichbedeutend mit der, ob ein Satz der Logik individuelle oder allgemeine Gültigkeit habe. Kants ganze Fragestellung ist durch und durch überindividuell; er diskutiert nicht die Er-

[1] Daher trifft die Kritik, die Schopenhauer (I, 85 sq.) an der Kausalitätsdeduktion übt, nur die Ableitung des Grundsatzes, und auch nur soweit, als sie auf der Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil beruht. Hätte Schopenhauer seine Aufmerksamkeit weniger der Deduktion der Grundsätze und mehr der der Kategorien zugewandt, so würde er bemerkt haben, daß Kant auch die *Gegenständlichkeit* der Erfahrung aus den Kategorien hervorgehen läßt.

[2] Wie Kant denn tatsächlich beide alternieren läßt, Prolegomena, S. 55.

[3] S. 99 f.

fahrung in ihrer individuellen Besonderheit, sondern nur die allgemeingesetzliche Seite derselben. Ist aber seine Problemstellung überindividuell, so muß es auch die Lösung sein, und allemal, wo sie es nicht ist, darf man vermuten, daß sie aus dem Geleis geraten ist. Das ist nun hier der Fall. Das Wahrnehmungsurteil ist subjektiv, heißt nach Kants Meinung, es ist individuell gültig. Subjektiv heißt hier also nicht, wie bisher, die vom Bewußtsein abhängige Seite des Erkennens, sondern ist gleichbedeutend mit individuell. Subjektiv ist nicht mehr Bezeichnung eines erkenntniskritischen Gesichtspunktes, sondern Ausdruck eines Wert- und Geltungscharakters, es ist keine bloße Formalbeziehung mehr, sondern eine gegenständliche Eigenschaft. Wenn nunmehr das Erfahrungsurteil als objektiv angesprochen wird, so heißt das, es ist nicht für ein Individuum, sondern für alle Individuen gültig, und wenn Kant diese Eigenschaft die Allgemeinheit des Erfahrungsurteils nennt, so ist offenbar, daß diese Allgemeinheit nicht jene begriffliche ist, von der bei den Gesetzen des Raumes und der Zeit die Rede war, sondern nur eine Allgemeingültigkeit für alle Individuen. Hatte nun Kant aus der Allgemeinheit der Raumgesetze die Apriorität des Raumes erschlossen, so hätte er hier konsequenterweise aus der Allgemeinheit der Erfahrungsgesetze die Apriorität der Kategorien erschließen sollen. Er versucht dies auch, übersieht aber dabei, daß die hier von ihm supponierte Allgemeinheit nicht jene begriffliche des Objekts ist, die allein die Deduktion leisten könnte, sondern eine Art Allgemeinheit persönlicher Urteile, die daher die Deduktion durchaus illusorisch macht. Hatte er bei der Ableitung von Raum und Zeit ganz richtig aus der begrifflichen Allgemeinheit mathematischer Erkenntnisse auf die Apriorität der Anschauung und erst von dieser, falls das hier überhaupt in Frage kommen konnte, auf die Allgemeingültigkeit der individuellen Urteile geschlossen, so schließt er hier von der Allgemeingültigkeit individueller Urteile auf die Objektivität derselben und von dieser auf die Apriorität der Kategorien. Dieser Schlußfolge fehlt aber die logische Verbindlichkeit, die nur aus begrifflicher Allgemeinheit hervorgehen kann. Darum ist es zwar der hier befolgten Schlußart durchaus entsprechend, wenn Kant erklärt, objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit für jedermann seien Wechselbegriffe[1], aber in Wahrheit liegt die Sache so, daß auch nach Kants ureigener Meinung die Objektivität der Erkenntnis zwar die Allgemeinheit des Urteils, nicht aber diese jene verbürgt.

Man sieht also, daß die Scheidung des Erkenntnisprozesses in Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile zunächst die dem Transszendentalismus ganz entlegene Distinktion zwischen individueller und genereller Erkenntnis nach sich zieht, und daß beide dann die Bedeutung der Begriffe subjektiv und objektiv, Allgemeinheit und Notwendigkeit und damit den Kern der ganzen Deduktion um ein wesentliches verschieben.

Dennoch hat diese veränderte Problemstellung auf die Formgebung

[1] Prolegomena, § 19, S. 55.

der zweiten Auflage der Vernunftkritik besonders in der Kategoriendeduktion entscheidenden Einfluß geübt. Ich will versuchen, diesen in der folgenden Darstellung mit möglichster Schärfe zu bestimmen.

3. Die transszendentale Einheit der Apperzeption und die Deduktion der Kategorien nach der ersten Auflage.

Vergegenwärtigen wir uns den Stand der Untersuchung. Die Analyse eines Erfahrungssatzes hatte gezeigt, daß neben den anschaulichen notwendig auch gewisse begriffliche Formen in jeder Erkenntnis wirksam sind. Die metaphysische Deduktion hatte dann diese Formen als mit den verschiedenen Urteilsformen identisch erwiesen und daher jene aus diesen mit dem Anspruch der Vollständigkeit abgeleitet. Nunmehr ist es die Aufgabe, die Rechtmäßigkeit dieser Begriffe durch die vermittelte Einsicht in ihre Notwendigkeit als Bedingungen der Erfahrung darzutun. Denn „Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig“[1]. Nun gibt es zwei Arten von Begriffen: solche, die aus der Erfahrung abstrahiert sind und die ihr daher nachfolgen, und solche, die, ähnlich wie der Raum dem Räumlichen, der Erfahrung zugrunde liegen und ihr daher in gewissem Sinne vorangehen. Von den ersten ist eine Deduktion, falls sie hier überhaupt einen Sinn hat, leicht dadurch erbracht, daß man sie auf den Gegenstand zurückführt, von dem sie abstrahiert sind. Für die letzten, die Stammbegriffe des Verstandes, ist eine transszendentale Deduktion erforderlich. Nun sind zwei Fälle möglich, unter denen ein Gegenstand mit einem Begriff zusammenfallen kann: entweder wenn der Gegenstand den Begriff oder dieser allein jenen möglich macht. Das erste ist nun offenbar bei den empirischen, abstrahierten Begriffen der Fall. Das zweite könnte wohl bei den Stammbegriffen der Fall sein, wenn man bedenkt, daß zwar ein Begriff seinen Gegenstand „dem Dasein nach nicht hervorbringt“, aber dann in Ansehung seines Gegenstandes als a priori bestimmend angesehen werden kann, wenn durch ihn „allein es möglich ist, etwas *als einen Gegenstand zu erkennen*“[2]. Es ist also die *Gegenständlichkeit* der Erkenntnis, aus der die Gültigkeit der Kategorien zu deduzieren ist.

Damit ist das Problem gestellt und die Methode bereits angedeutet. Die Lösung der ersten Auflage verläßt nun an diesem Punkte die streng transszendentale Fassung der Aufgabe und steigt in psychologische Bedingungen hinab. Sie führt diese indes nicht als unbesehene Voraussetzungen ein, sondern erschließt sie analytisch aus dem schon in der Ästhetik entdeckten und nunmehr in das Zentrum der Untersuchung rückenden Begriff der *Synthesis*. Dieser Begriff, mit seinen logischen Unterabteilungen, der Einbildungskraft und der Apperzeption, bildet eine der wichtigsten

[1] K. d. r. V., S. 146.
[2] K. d. r. V., S. 145.

Grundlagen der Fichteschen Weltanschauung und ist daher nach seinem Wesen und seiner systematischen Bedeutung hier näher in Betracht zu nehmen.

Alles Erkennen ist Tätigkeit, Spontaneität, Synthesis, und alle Synthesis ist Formierung und Schematisierung eines gegebenen Mannigfaltigen; diese Erkenntnis hat sich Kant entdeckt an der Mathematik und bestätigt an der Analyse der Raum- und Zeitform[1]. Aber mit diesen beiden Formen ist die Synthese nicht erschöpft. Die Sinnesform ordnet zwar die gegebenen Affektionen zu räumlich-zeitlichen Anschauungen, aber das Nebeneinander der ersten, das Nacheinander der zweiten stellt immer noch eine Mannigfaltigkeit und keine Einheit dar. Die fortschreitende Vereinheitlichung vermittels immer höherer und umfassenderer Synthesen übernimmt nun der Verstand, der hierdurch so sehr den Charakter der Spontaneität gewinnt, daß ihm gegenüber die Sinnlichkeit als bloße Rezeptivität erscheinen kann. Zunächst zerlegt sich die Spontaneität des Verstandes in zwei Grundsynthesen, die der Einbildungskraft und der Apperzeption, welchen sich noch von der transszendentalen Ästhetik her die des Sinnes angliedert. Von den beiden Formen dieser letzten, der äußeren und der inneren, interessiert hier nur die innere, deren Gegenstand also die Zeit ist. Alle unsere Vorstellungen gehören letzten Endes vor den inneren Sinn und unterstehen damit den Bedingungen der Zeit. Um nun das Mannigfaltige derselben zu einer vorläufigen Einheit zu bringen, muß der Sinn die einzelnen Momente dieses Mannigfaltigen durchlaufen und darauf wieder zusammennehmen. Diese erste Synthese nennt Kant die Synthesis der Apprehension in der Anschauung[2].

Die nächste, umfassendere Synthese der auf diese Weise apprehendierten Anschauungen wird durch die Einbildungskraft übernommen. Bei ihr tritt schon die Transszendentalität der Ableitung deutlicher hervor, als bei der des Sinnes. Die Einbildungskraft ist dem philosophischen Bewußtsein geläufig in ihrem empirischen Gebrauch, wo sie die Aufgabe hat, nach gewissen Regeln, die wir Assoziationsgesetze nennen, Vorstellungen in bestimmter Folge zu reproduzieren. Um die Reproduktion in dieser Folge indes möglich zu machen, muß vorausgesetzt werden, daß die Gegenstände der Vorstellungen wirklich diese konstanten Folgeverhältnisse besitzen. Überlegen wir nun, daß eine solche Übereinstimmung der Gegenstände mit den Vorstellungen, wie die vorausgestellte Disjunktion schon angedeutet hat, sich sehr wohl aus einer Produktion der Gegenstände durch die Vorstellungen, d. h. ihrer Gegenständlichkeit und Form nach, begreifen läßt, und ziehen wir hierzu die schon gewonnenen Resultate der transszendentalen Ästhetik, die den Erscheinungscharakter der Gegenstände bereits antizipiert haben, so verdeutlicht sich die transszendentale Schlußart Kants in aller Schärfe: Erfahrung ist nur möglich durch gesetzmäßige Reproduktion von Vorstellungen, die durch die reproduktive Einbildungs-

[1] S. 5.
[2] K. d. r. V., S. 707 f.

kraft vollzogen wird; die Reproduktion der Vorstellungen setzt aber die Reproduzibilität der Gegenstände voraus; diese ist nur möglich, wenn die Gegenstände Erscheinungscharakter haben, welcher an sich wiederum nur möglich ist durch ein besonderes, synthetisch produktives Vermögen des Verstandes. Da nun die Erfahrung ohne Zweifel wirklich ist, so muß auch jenes synthetische Grundvermögen, also die produktive Einbildungskraft, wirklich sein. Die ursprüngliche, schöpferische Synthese dieser produktiven Einbildungskraft bringt also unter den Erscheinungen einen gesetzmäßigen Zusammenhang hervor, gemäß dem dann die reproduktive Einbildungskraft die entsprechenden Vorstellungen zu reproduzieren vermag. So ist die „transszendentale Affinität" der Erscheinungen zwar Bedingung für die Reproduktion derselben, selbst aber bedingt durch die Produktion der Einbildungskraft. Im Gegensatz zur reproduktiven, verläuft die produktive Einbildungskraft meist unterbewußt. Sie ist eine „blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind"[1]. Hierin liegt der Grund, daß die so gesetzmäßig sich darstellende Erscheinungswelt für unser Bewußtsein den Charakter des Transsubjektiven, gegenständlich Gegebenen hat, ob sie gleich im tiefsten Grunde ihrer Form nach unsere eigenste Schöpfung ist. Wir werden diesem wichtigen Lehrstück, das bekanntlich auf Fichtes Denken einen hervorragenden Einfluß geübt hat, noch in der Deduktion der zweiten Auflage wieder begegnen.

Aber mit der Reproduktion der Einbildungskraft ist die gegebene Mannigfaltigkeit noch nicht zur letzten Einheit gebracht. Denn würde ich die Einheiten einer Reihe auch noch so oft reproduzieren, ohne sie dabei als zu demselben synthetischen Akte gehörig wiederzuerkennen, so würde jede Einheit in ein besonderes Bewußtseinszentrum fallen, die alle untereinander isoliert wären. Die Rekognition der reproduzierten Momente ist also nur in einem einheitlichen, mit sich stetig identischen Bewußtsein möglich und setzt dieses voraus. Andererseits vollendet eben dieselbe Rekognition im Begriffe die Einheitssynthese des Erkennens und läßt dadurch die verbundenen Anschauungen als Objekt, als Gegenstand hervortreten. So ist es eine und dieselbe synthetische Funktion, die einerseits die Einheit des Bewußtseins voraussetzt, andererseits die Gegenständlichkeit der Vorstellung erst möglich macht. Damit treten Objektivität der Vorstellung und Einheit des Bewußtseins in ein Verhältnis gegenseitiger Bedingtheit. Sie werden beide deduziert aus der synthetischen Einheit der begrifflichen Rekognition, die sich nach der subjektiven Seite hin als Einheit des Bewußtseins, nach der objektiven als Einheit des Gegenstandes darstellt. Da nun aber diese Gegenständlichkeit nur eine solche des Erkennens ist, so ist die Einheit des Gegenstandes keine real existierende Entität, sondern ist nur im Erkennen selbst hervorgebracht durch die Einheitsfunktion des Bewußtseins. Die Objektivität der Vorstellung oder, wie Kant sich aus-

[1] K. d. r. V., S. 128.

drückt, das transszendentale Objekt, ist also durchaus nur eine kategoriale Synthesis des Bewußtseins, die sich zwar jenseits der Vorstellungen als Inbegriff der Dinglichkeit projiziert, ihrem Sein nach aber von einer solchen Dinglichkeit an sich völlig entfernt ist.

Ich will versuchen, diesen schwierigsten und dunkelsten Punkt der Kantischen Kritik noch etwas näher zu erleuchten. Kant expliziert das vorliegende Verhältnis an dem geläufigen Beispiel vom Triangel. „So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewußt sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. Die Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperzeption möglich machen, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = x, den ich durch die gedachten Prädikate eines Triangels denke[1]." Hieraus erhellt nun 1. daß aus der Einheit der Regel, d. h. also der begrifflichen Rekognition, die Einheit des Bewußtseins, daß 2. aus dieser der transszendentale Gegenstand abgeleitet wird. Daraus folgt aber, daß dieser transszendentale Gegenstand kein Ding, sondern eine Vorstellung, und zwar die höchste und umfassendste Kategorie alles Vorstellens ist, wie er denn von Kant als „für alle Erscheinungen einerlei!" bezeichnet wird[2]. Er gleicht also einer Lichtquelle vor einer Spiegelfläche, die dem beobachtenden Bewußtsein als Gegenstand hinter derselben erscheint. Der transszendentale Gegenstand ist gleichsam ein imaginärer Konvergenzpunkt, der von dem Bewußtseinszentrum hinter die Vorstellungen verlegt wird. Wem die rein subjektiv-begriffliche, allem dinglichen Sein fremde Natur des transszendentalen Gegenstandes noch nicht erwiesen scheint, der überlege, daß Kant ihn auch für das mathematische Erkennen in Anspruch nimmt, wo doch offenbar ein dinglich-konkretes Sein ohne allen Sinn ist.

Diese, wenn auch nicht sonderlich klare, so doch eindeutige Fassung des transszendentalen Gegenstandes, die mir auch mit den Voraussetzungen des Kritizismus am besten verträglich erscheint, wird aber bei Kant mehrfach durchkreuzt von einer anderen, die dem transszendentalen Gegenstand nicht nur den Charakter des Unerkennbaren, Problematischen beilegt, sondern ihn direkt mit dem von anderer Seite her abgeleiteten Ding an sich identifiziert[3]. Gleichwohl wird unmittelbar darauf behauptet, daß nur der Begriff von diesem Gegenstand eine Beziehung auf einen Gegenstand und damit objektive Realität verschaffen könne.[4] Ja, die Realität jenes transszendentalen

[1] K. d. r. V., S. 712.
[2] K. d. r. V., S. 283.
[3] Es ist wesentlich nur eine Stelle, die auch die Fehlerhaftigkeit der Ableitung zeigt (K. d. r. V., S. 715): „Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, d. i. transszendentale Gegenstand = x genannt werden mag."
[4] ib., S. 715.

Gegenstandes wird an einer bemerkenswerten Stelle dadurch völlig zweifelhaft gemacht, daß er seiner ganzen Bedeutung nach in die Einheit des Bewußtseins aufgelöst wird: „Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben und jenes x, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen[1]." Man sieht hieraus aufs deutlichste, wie der transszendentale Gegenstand sowohl seiner Ableitung wie seinem Wesen nach absolut nichts mit jener substantiellen Realität des Dinges an sich zu tun hat, die diesem Begriff in den übrigen Teilen des Kantischen Systems zukommt. Der transszendentale Gegenstand ist daher nicht das Ding an sich, und es ist ein grundlegender Irrtum Fichtes, wenn er unter Beziehung auf die vorliegenden Partien der Vernunftkritik mit der dinglichen Realität des transszendentalen Gegenstandes die des Dinges an sich zugleich widerlegt zu haben glaubte[2].

Die begriffliche Rekognition hatte auf eine letzte und höchste Synthese innerhalb des Erkennens, die Einheit des Bewußtseins, geführt. Dieses „reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein" wird von Kant die transszendentale Apperzeption genannt[3]. Sie unterscheidet sich von der empirischen Apperzeption darin, daß sie nicht, wie diese, rein zufällige Verbindungen unter dem Bewußtseinsinhalt stiftet, sondern daß sie die notwendigen Grundgesetze enthält, unter denen überhaupt eine Verbindung möglich ist. Sie nimmt damit eine zentrale und beherrschende Stellung im Erkenntnisapparat ein. Stehen mehrere Glieder einer Reihe fortschreitend in dem Verhältnis gegenseitiger Bedingtheit, so stehen alle insgesamt unter den Bedingungen des letzten und höchsten Gliedes dieser Reihe. Stehen alle Anschauungen in Raum und Zeit unter den formalen Bedingungen des inneren Sinnes, diese wieder unter denen der Einbildungskraft und diese unter denen der transszendentalen Einheit der Apperzeption, so stehen letzthin alle Stufen dieser Reihe unter den letzten und höchsten Bedingungen der Apperzeptionseinheit. So beruht denn die objektive Realität aller Erkenntnis auf dem transszendentalen Gesetze, „daß alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältnis in der empirischen Anschauung allein möglich ist, d. i. daß sie ebensowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der notwendigen Einheit der Apperzeption, als in der bloßen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, ja daß durch jene jede Erkenntnis allererst möglich werde"[4].

[1] K. d. r. V., S. 712.
[2] S. W., I, S. 487 f. Vgl. S. 131 f.
[3] K. d. r. V., S. 713, 714.
[4] K. d. r. V., S. 715.

Ich knüpfe an diese Erörterung der reinen Apperzeption drei Bemerkungen.

1. Es ist eine zu erhebende Frage, ob Kant das Selbstbewußtsein als identisch mit der transszendentalen Apperzeption oder als ein derselben zwar stetig anhängendes, aber doch fremdes, hinzutretendes Moment betrachtet habe. Die Gleichsetzung der Verhältnisse von empirischer und transszendentaler Apperzeption, und empirischem und transszendentalem Bewußtsein, die schon hier[1] und entscheidend in der zweiten Auflage auftritt, sowie die Mehrzahl der Stellen spricht für die Identität von Selbstbewußtsein und Apperzeption. Der Ausdruck „Ich" für beide tritt in der ersten Auflage nur ganz vereinzelt auf.

2. Bei dieser Voraussetzung muß man sich hüten, die Apperzeptionseinheit mit der begrifflichen Rekognition, der Einbildungskraft und der Sinnesform auf eine Stufe zu rücken und damit als eine Art psychologischer Funktion zu deuten. Dafür zeugt nicht nur die Art der Ableitung derselben aus der begrifflichen Rekognition, sondern die ausdrückliche Erklärung Kants, das stehende und bleibende Ich der reinen Apperzeption mache das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus[2], wozu noch die Bemerkung der zweiten Auflage tritt, das Bewußtsein müsse alle unsere Vorstellungen begleiten[3]. Hiermit ist das Bewußtsein als etwas zu den Erkenntnisfunktionen ganz neu Hinzutretendes, ihnen aber im übrigen durchaus Heterogenes erwiesen. Damit stimmt

3. überein, daß das Selbstbewußtsein zwar die erkenntniskritische Bedingung aller Vorstellungen, aber nicht deren reale Ursache darstellt. Daher sind diese auch nicht aus dem bloßen Bewußtsein deduktiv abzuleiten, ein Gesichtspunkt, der sich als vernichtend für eine der Grundkonzeptionen Fichtes dartun wird[4].

Die bisherigen Ausführungen, die den zweiten Abschnitt der Deduktion der ersten Auflage füllen, weichen beträchtlich ab von der Methode, die vorher als die transszendentale bezeichnet und befolgt war. Sie erklären nicht die begriffliche Möglichkeit der Erfahrung, sondern mehr das psychologische Zustandekommen derselben, sie zeigen nicht ihre transszendentalen Bedingungen, sondern die Funktionsweise der Erkenntnisvermögen auf. Darum ist von der eigentlichen Deduktion der Kategorien bisher noch nicht die Rede gewesen und der erkenntniskritische Begriff des Verstandes ist uns ganz aus den Augen gekommen. Dies ändert sich mit dem nunmehr folgenden dritten Abschnitt der ersten Auflage, der schon in seiner Problemstellung, das Verhältnis des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis[5] zu untersuchen, die entschiedene Wendung zum Transszendentalen verrät. Dennoch bleibt die Deduktion

[1] K. d. r. V., S. 720, Anm.
[2] K. d. r. V., S. 724, 725.
[3] K. d. r. V., S. 151.
[4] S. 100 f.
[5] K. d. r. V., S. 719.

auch hier, nicht zum Vorteil der Klarheit, in den psychologischen Apparat verstrickt. Kant versucht mehrfach, die psychologischen Grundvermögen erkenntnistheoretisch zu rektifizieren, ein Vorhaben, das zwar die transszendentale, der Psychologie bewußt abgewandte Haltung dieses Kritizismus zu verdeutlichen dienlich ist, das aber Gefahr läuft, die erkenntnistheoretischen Faktoren in bloße Schemata zu verflüchtigen. So wird der Verstand, den wir erst als Totalität von Einbildungskraft und Apperzeption kennen lernten, als „die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft“[1], also als bloße Formalbeziehung zwischen zwei psychischen Funktionen definiert[2]. Wichtiger ist in diesem Zusammenhange jedenfalls, das Wesen der Kategorien und ihr Verhältnis zum Verstande deutlich zu machen. Aus ihm wird sich ihr Anteil am Zustandekommen der Erfahrung und damit ihre Deduktion von selbst ergeben.

Alle Erkenntnis ist Synthese, d. i. Verbindung eines Mannigfaltigen zur Einheit. Diese Verbindung setzt allemal ein Prinzip voraus, nach dem sie geschieht, einen Gesichtspunkt, nach dem sich jene Einheit formiert. Dieses Prinzip muß ein Begriff sein, denn nur ein solcher kann ein Mannigfaltiges unter sich zur Einheit befassen. Es kann aber in diesem Falle kein abgeleiteter Begriff sein, weil es sich hier um eine ursprüngliche Synthesis handelt, die allen abgeleiteten Begriffen zugrunde liegt. Darum werden diese Einheitsprinzipien der Verbindung alles Mannigfaltigen eben jene ursprünglichen Stammbegriffe des reinen Verstandes sein, die schon aus den Urteilsfunktionen ihrer Tatsächlichkeit nach erwiesen sind. Wie unser Zahlsystem ein Synthesieren von Einheiten nach dem Begriffe der Dekadik ist, so besteht alles Erkennen in einer „Synthesis *nach* Begriffen“, in der Aufgabe, „die reine Synthesis der Vorstellungen *auf* Begriffe zu bringen“[3]. Die Kategorien sind also die verschiedenen modi der Synthesis, die Koeffizienten der synthetischen Einheitsfunktion. In diesem Sinne geben sie die Regel ab für die mögliche Verbindung von Vorstellungen, und der Verstand, der Inbegriff der Kategorien, wird auf diesem Punkte der Untersuchung treffend als das Vermögen der Regeln bezeichnet[4]. Versuchen wir aber noch eine Eingliederung der Kategorien in das psychologische Schema, so kann nicht zweifelhaft sein, daß sie jenem Vermögen der Rekognition angehören, das wir als dritte und höchste Form psychologischer Synthese kennen gelernt haben[5].

Nunmehr erhellt auch, wie sich die transszendentale Deduktion der Kategorien unter Berücksichtigung des psychologischen Apparats gestalten

---

[1] K. d. r. V., S. 721.

[2] An einer anderen Stelle (K. d. r. V., S. 152, Anm.) wird er der Apperzeption direkt gleichgesetzt.

[3] K. d. r. V., S. 129.

[4] K. d. r. V., S. 726.

[5] „Diese Gründe der Rekognition des Mannigfaltigen, sofern sie bloß die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, sind nun jene Kategorien.“ K. d. r. V., S. 725.

muß. Erfahrung ist Gegenständlichkeit der Anschauungen; diese kommt nur zustande durch synthetische Einheit derselben; diese vollzieht sich in der Rekognition vermittels der Kategorien; die Rekognition setzt aber, wie sich gezeigt hat, die Einheit des Bewußtseins voraus, und in dieser entsteht endlich jene höchste kategoriale Form der Gegenständlichkeit, die die durch Sinnesform, Einbildungskraft und begriffliche Rekognition hindurchgegangenen Anschauungen zur Einheit des Gegenstandes bringt und damit die Erfahrung allererst möglich macht. Da nun die Erfahrung ohne Zweifel wirklich ist, so müssen auch alle Stufen ihrer Bedingungsreihe und vor allem jene Formaleinheiten der Kategorien wirklich sein. Damit sind die Kategorien als die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nachgewiesen, womit zugleich der Beweis ihrer Apriorität erbracht ist. Mit der Gegenständlichkeit der Vorstellungen ist aber zugleich ihre gesetzmäßige Beziehung hergestellt[1]. Darum macht der Verstand, indem er die Gegenständlichkeit der Erfahrung möglich macht, zugleich die Gesetze der Natur möglich, und Kant bemerkt mit Recht, daß der Verstand die Gesetze der Natur allererst vorschreibe. So gravitiert die Natur mit der Form ihrer Gesetzlichkeit letzten Endes gegen die Gesetze unseres Bewußtseins, und die kategorialen Synthesen unseres Verstandes erweisen sich als konstitutiv für die Möglichkeit einer Natur und einer Erfahrung überhaupt.

Es ist nicht zu leugnen, daß diese Ableitung bei ihrer unverkennbaren Tiefe, doch durch die vorhergehende psychologische Deduktion beeinflußt und nicht zur Deutlichkeit rein transszendentaler Beweisführung durchgebildet ist. Diesem Mangel und der durch ihn verursachten Dunkelheit sollte die Umarbeitung der zweiten Auflage abhelfen.

4. Die transszendentale Einheit der Apperzeption und die Deduktion der Kategorien nach der zweiten Auflage.

Die große methodische und sachliche Differenz in der Problemstellung der Prolegomena und der Vernunftkritik in ihrer ersten Fassung ist bereits hervorgehoben und auch der Einfluß angedeutet worden, den diese auf die Umgestaltung in der zweiten Auflage geübt hat. Ich versuche im folgenden, diesen Einfluß näher zu bestimmen.

Die Untersuchungen der Prolegomena bewegen sich, wie gezeigt, in der Unterscheidung von Wahrnehmungsurteilen und Erfahrungsurteilen. Die letzten besitzen allgemeine und notwendige Gültigkeit und weisen damit auf eine in ihnen wirksame kategoriale Funktion hin; den Wahrnehmungsurteilen geht die objektive Gültigkeit und damit auch die kategoriale Synthesis ab. Nun ist alles Erkennen Urteilen, und alles Urteilen muß auf ein Bewußtsein bezogen werden. So entsteht das Wahrnehmungsurteil, indem ich meine Wahrnehmungen bloß vergleiche und in einem „Bewußt-

[1] S. 10.

sein meines Zustandes verbinde", das Erfahrungsurteil, „indem ich sie in einem Bewußtsein überhaupt verbinde"[1]. Nach diesen Voraussetzungen stellt sich der Erkenntnisprozeß nun folgendermaßen dar[2]. Voran geht die Anschauung, welche Sache der Sinne ist. Zu ihr tritt das Denken, d. i. die Vereinigung von Vorstellungen in einem Bewußtsein, hinzu. Geschieht diese Vereinigung relativ aufs Subjekt, so ist das Urteil nur zufällig und subjektiv (Wahrnehmungsurteil), gilt sie schlechthin, so ist es notwendig und objektiv (Erfahrungsurteil). Die Kategorien stellen nun die „möglichen Arten" dar, nach denen die Vorstellungen im Bewußtsein vereinigt werden können. Alles konvergiert endlich in dem „Bewußtsein überhaupt", von dem das empirische Bewußtsein, die Kategorien, die Anschauung abhängen.

Zu den die Prolegomena im allgemeinen betreffenden Darlegungen sind folgende die Deduktion angehende hinzuzufügen.

1. Das Wahrnehmungsurteil stellt doch ohne Frage, wie auch das Erfahrungsurteil, eine Einheit der Synthesis dar, ohne welche es gar kein Urteil sein würde. Nun kommt aber, nach den Ausführungen der Kritik, synthetische Einheit zwischen Vorstellungen nur durch die Kategorie zustande. Folglich müßte schon im Wahrnehmungsurteil die Kategorie wirksam sein und der Unterschied zwischen diesem und dem Erfahrungsurteil wird hinfällig. — Dasselbe ergibt sich noch von einer anderen Seite her. Auch das Wahrnehmungsurteil kommt nach Kant durch Denken zustande. Nun geht doch offenbar alles Denken durch die Kategorie vor sich. Denn wenn man sich auch auf das bloß formale Denken in der Logik berufen wollte, so wäre darauf hinzuweisen, daß ja nach Kant die logischen Kategorien mit den erkenntnistheoretischen durchaus identisch sind. Jenes von Kant in hypothetischer Form angeführte Wahrnehmungsurteil: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm[3], enthält doch offenbar eine Kategorie; denn aus der hypothetischen Form desselben deduziert Kant gerade die Kategorie der Kausalität. So wird auch nach dieser Seite hin der gemachte Unterschied hinfällig. Er würde es auch für Kant selbst geworden sein, wenn dieser sich die Frage vorgelegt hätte, ob die Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen auch für die Mathematik gültig wäre.

2. Aber die Differenz von Wahrnehmung und Erfahrung erweist sich bald als eine nicht so sehr inhaltliche, sondern mehr bloß formale. Denn die Entscheidung, ob ich bei einer Vorstellungsverbindung die Kategorie anwenden soll oder nicht, hängt davon ab, ob diese Vereinigung nur „relativ aufs Subjekt" oder „schlechthin" stattfindet. Damit scheinen denn die Kriterien, ob eine Vorstellung Wahrnehmung oder Erfahrung werden soll, ganz in das Subjekt des Erkennens verlegt. Mit dieser Frage hängt

[1] Prolegomena, S. 57.
[2] Prolegomena, § 21 a, 22. S. 62 f.
[3] S. 11.

3. eine Unterscheidung zusammen, die schon in der Kritik aufgetaucht war, die sich hier aber zu prinzipieller Gültigkeit erhebt. Wahrnehmungsurteile sind Vorstellungsverbindungen in dem „Bewußtsein meines Zustandes", Erfahrungsurteile solche in einem „Bewußtsein überhaupt". Das erste entspricht ziemlich genau der empirischen Apperzeption oder dem inneren Sinn in der Vernunftkritik, das letzte ebenso der transszendentalen Apperzeption. Mit dieser Unterscheidung von empirischem Bewußtsein und Bewußtsein überhaupt entsetzen die Prolegomena den ganzen psychologischen Apparat der Kritik und gewinnen dadurch eine straffere, wenn auch anfechtbare Formulierung der Kategoriendeduktion. Zugleich ist die Beziehung des ganzen Erkenntnisprozesses auf das Bewußtsein entscheidend in den Vordergrund getreten. Von diesem Gesichtspunkt aus begreift sich am besten der Einfluß, den die Prolegomena auf die zweite Auflage der Vernunftkritik, die nunmehr zu betrachten ist, geübt haben.

Die neue Deduktion führt ihren Grundbegriff, die Apperzeption, sofort unter der deutlichen Bezeichnung „transszendentale Einheit des Selbstbewußtseins"[1] ein und erkennt in ihr den „höchsten Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und, nach ihr, die Transszendentalphilosophie heften muß"[2]. Damit nun etwas überhaupt Erkenntnis werde, ist es nötig, daß es meine Erkenntnis werde. Dazu muß es so beschaffen sein, daß es von dem Bewußtsein: Ich denke, d. h. also, von meinem Selbstbewußtsein, stetig begleitet werden kann. Folglich ist das Selbstbewußtsein die unerläßliche conditio sine qua non alles Erkennens, ein Sachverhalt, den Kant ausdrückt: alle Erkenntnis steht unter den Bedingungen des Selbstbewußtseins. Nun steht aber der Einheit des Selbstbewußtseins eine Vielheit empirischer Bewußtseinszustände gegenüber. Wie verhalten sich diese zu jener? — Die Einheit des Selbstbewußtseins ist offenbar keine analytische, sondern eine synthetische, nicht die eines distinkten Elements, sondern die der Verbindung; aber diese Verbindung ist nicht eine nachträgliche Summation bereits vorhandener Elemente, sondern eine a priori-bedingende Synthesis, die die Elemente in ihrer Besonderheit erst möglich macht. Darum ist es die stetige Identität der apriorischen Funktion, aus der die Einheit des Bewußtseins hervorgeht. Diese Identität kommt dadurch zustande, daß ich die einzelnen Vorstellungen nicht allein mit Bewußtsein begleite, sondern mit Bewußtsein verbinde, und zwar so verbinde, daß das Verbundene den internen Bedingungen alles Bewußtseins notwendig gemäß ist. Somit bedingt das Selbstbewußtsein die Form alles empirischen Bewußtseins, und alle Erkenntnis und Erfahrung steht notwendig unter den Bedingungen der transszendentalen Einheit des Selbstbewußtseins.

Zeigen schon die bisherigen Ausführungen unverkennbar die Wirkung der Prolegomena, so tritt diese entscheidend mit dem § 19 der zweiten

[1] K. d. r. V., S. 151.
[2] K. d. r. V., S. 152, Anm.

Auflage, wenn ich recht sehe, in den Vordergrund. Nachdem Kant vorbereitend das Verhältnis von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil mit dem von empirischer und transszendentaler Apperzeption in der neu auftretenden Unterscheidung von subjektiver und objektiver Einheit des Bewußtseins vereinigt hat, definiert er im angezogenen Paragraphen, noch deutlicher als in den Prolegomena, das Urteil als „die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“[1] und knüpft hieran ein dem der Prolegomena ganz analoges Beispiel von einem Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil[2]. Unter diesem Gesichtspunkt werden dann im folgenden, ebenfalls ganz parallel mit den Prolegomena, die Kategorien deduziert. Dabei taucht bei Gelegenheit der Erörterung des Verhältnisses zwischen Kategorien und sinnlichen Anschauungen als eins der wichtigsten Stücke der früheren Deduktion die Einbildungskraft wieder auf. Sie erscheint als das Grundvermögen aller Synthesis überhaupt und betätigt sich teils in der Verbindung sinnlicher Anschauungen als figürliche, teils in der von Anschauungen überhaupt als intellektuelle Synthesis. Diese letzte ist eine Fiktion und stellt für die erste nur eine Art Grenzbegriff dar. Der menschliche Intellekt besitzt also nur eine figürliche, d. h. sinnliche Synthesis der Einbildungskraft, die aber, sofern sie Erfahrung allererst möglich macht, transszendental heißen muß. Sie ist im Gegensatze zur empirisch-reproduktiven Einbildungskraft transszendental-produktiv. Während die erste nach den Assoziationsgesetzen bloße Wahrnehmungen willkürlich verbindet, bildet die andere kategorial-notwendige Erfahrungsurteile. Damit schematisiert sich der Kantische Erkenntnisapparat in zwei deutlich geschiedene Reihen, die sich gegenüberstehen wie die Wertzeichen empirisch und transszendental. Wie sich nämlich Wahrnehmungsurteile und Erfahrungsurteile, und ferner empirische und transszendentale Apperzeption verhalten, so verhält sich die reproduktive Einbildungskraft zur produktiven. Wahrnehmungsurteile, reproduktive Einbildungskraft und empirische Apperzeption stellen die empirisch-aposteriorische, Erfahrungsurteile, produktive Einbildungskraft und transszendentale Apperzeption die transszendental-apriorische Seite des Erkennens und damit für jene empirische den Grund und die Bedingung dar. Beiden zugrunde liegt, wie Kant auch hier einzuschärfen nicht unterläßt[3], die Anschauung, die in ihren inhaltlichen Bestimmungen auf gewisse letzte Empfindungskomplexe führt, deren Ursprung und Beschaffenheit uns unbekannt bleibt. Sieht man von dieser letzten Bestimmung ab, so leuchtet ein, wie nahe die Ableitungen dieses Teiles der Vernunftkritik an die Grundanschauungen Fichtes grenzen.

Diese Annäherung scheint zu einer völligen Übereinstimmung zu werden in dem nunmehr folgenden, sehr bemerkenswerten Schlußabschnitt des

---

[1] Wonach das Wahrnehmungsurteil schon gar kein Urteil mehr sein würde.
[2] K. d. r. V., S. 158.
[3] Vgl. u. a. S. 160.

§ 24[1], den Fichte ganz besonders geschätzt haben muß, weil er tatsächlich die Leitmotive seines Denkens in engstem Raum zusammengestellt enthält. Ich glaube diese Motive mit einiger Sicherheit in drei Punkten nachweisen zu können.

1. Kant erörtert hier das Verhältnis des Verstandes zum inneren Sinn und versucht dabei die „paradoxe" Ansicht zu erläutern, wie wir uns im inneren Sinne nur als Erscheinung, nicht unserem ansichseienden Wesen nach erkennen. Er begründet dies damit, daß wir uns im inneren Sinne „nur anschauen, wie wir innerlich affiziert werden" und bemerkt, das Paradoxe liege darin, daß „wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten"[2]. Hiernach scheint sich also die innere Anschauung, und, sofern die äußere allemal innere werden muß, um erkannt zu werden, auch die äußere, als durch eine Affektion vom Ich aus auf den inneren Sinn darzustellen, und zwar als eine gewisse Form des Leidens oder der Einschränkung im Ich. Diese Auffassung wird bestärkt, wenn Kant im folgenden die Aufgabe des Verstandes dahin bestimmt, er wirke eine Handlung „aufs passive Subjekt", und zwar vermittels der transszendentalen Synthesis der Einbildungskraft, oder richtiger, in der Benennung einer solchen, also als identisch mit ihr. Hier ist nicht nur die Abhängigkeit des inneren Sinnes vom Verstande als dessen Schranke, sondern auch die grundlegende Bedeutung der Einbildungskraft für die Formierung der inneren Anschauung unmißverständlich ausgesprochen.

2. Dieser Sachverhalt nähert sich Fichte bis auf den Ausdruck, wenn Kant das eben erörterte Verhältnis von Verstand und innerem Sinn im folgenden mit dem vom „Ich, der ich denke" zum „Ich, das sich selbst anschaut" gleichsetzt, und erklärt, daß beide als dasselbe Subjekt einerlei seien: „Ich, als Intelligenz und denkendes Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt[3]." Hier ist jener eigenartige Doppelcharakter des Ich, seine „Subjekt-Objektivität", von der die Fichteschen Deduktionen ihren Ausgang nehmen, deutlich hervorgehoben. Gleichzeitig ist das Verhältnis vom Ich als Objekt, d. h. also vom Ich des inneren Sinnes, zum Ich als Subjekt, also zu dem der Apperzeption oder des Verstandes, als das der Abhängigkeit charakterisiert.

3. Die Übereinstimmung geht bis zur Evidenz, wenn Kant nunmehr die Synthesis des Verstandes als eine Handlung des Subjekts bezeichnet und an den mathematischen Beispielen vom Ziehen einer Linie, Beschreiben eines Zirkels usw. illustriert. Diese Beispiele, sowie auch Kants Aufforderung, von allem Besonderen dieser synthetischen Handlung zu abstrahieren und „bloß auf die Handlung acht (zu) haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen"[4], treten bei Fichte in gleicher Verbindung und fast wörtlicher Übereinstimmung überall da auf, wo er

[1] K. d. r. V., S. 165—168.
[2] ib., S. 165.
[3] K. d. r. V., S. 167.
[4] ib.

das Wesen des Ich und dessen, was er intellektuelle Anschauung nennt, erläutern will[1]. Ja, dieser Zusammenhang führt sogar zu einem offenbaren Mißverständnis. Wenn Kant die Aktivität des Verstandes gegenüber der Passivität des inneren Sinnes dadurch hervorhebt, daß er bemerkt, der Verstand finde keine Verbindung des Mannigfaltigen im inneren Sinne vor, „sondern bringt sie hervor, indem er ihn afiziert"[2], so heißt das nach Kants Intentionen offenbar, er bringt Verbindung hervor, indem er auf den inneren Sinn einwirkt, nicht aber, er erregt durch und vermittels seiner Synthesis selbst die zu synthesierenden Affektionen. In diesem Sinne aber hat Fichte diese Ausführungen verstanden, wie nicht nur aus seinen Deduktionen im allgemeinen und seiner Polemik gegen das Ding an sich, sondern noch besonders aus einer weiterhin zu besprechenden Stelle hervorgeht[3], in der er eine gründlichere Auseinandersetzung gerade mit diesem Teile der Vernunftkritik versucht. Darum schließt Fichte aus diesen Ausführungen nicht bloß wie Kant, „daß wir uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst afiziert werden"[4], also daß wir uns selbst nur als Erscheinung, nicht als Ding an sich erkennen, sondern daß alle Affektionen des Sinnes ihrer Form wie ihrem Inhalt, ihrer Verbindung wie ihrem Gegebensein nach, also damit die ganze Welt des Bewußtseins überhaupt, restlos aus der handelnden Natur der Intelligenz oder des absoluten Ich als dessen bloße Schranke und Begrenzung hervorgehen. Diese entschiedene Differenz in der Konklusion beider Denker ist ebenso hervorzuheben, wie ihre ganz unverkennbare Übereinstimmung in manchen Prämissen.

Es erübrigt noch, den Gedankengang der zweiten Auflage der Deduktion zu Ende zu führen. Der Eingang des § 26 resümiert die zuletzt gegebenen Ausführungen unter dem Titel „transszendentale Deduktion" und behauptet von ihr, sie habe die Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt, d. h. mit anderen Worten, die Gegenständlichkeit der Vorstellungen, dargetan[5]. Nun hat aber Kant, von dem Eingang des § 17, der aber nicht so sehr die Gegenständlichkeit der Anschauung als die Notwendigkeit der Apperzeptionseinheit nachweist, und von einer gelegentlichen Erwähnung „eines Denkens des Objekts überhaupt in der Kategorie"[6] abgesehen, nicht die Gegenständlichkeit der Vorstellungen, wie in der ersten Auflage, sondern nach Vorgang der Prolegomenen nur die objektive Gültigkeit, d. h. also die Gesetzmäßigkeit der Erfahrungsurteile gegenüber den Wahrnehmungsurteilen, dargetan, dabei aber die Gegenständlichkeit der verbundenen Glie-

[1] S. 108 f.
[2] K. d. r. V., S. 167.
[3] Fichte, S. W. I, S. 488. Vgl. S. 131 f.
[4] K. d. r. V., S. 168.
[5] K. d. r. V., S. 170.
[6] K. d. r. V., S. 169. Auch aus dieser Stelle erhellt die rein kategoriale Natur des transszendentalen Gegenstandes.

der des Urteils allemal vorausgesetzt. Wenn er daher in den noch übrigen Darlegungen die Möglichkeit, Gegenstände „den Gesetzen ihrer Verbindung nach a priori zu erkennen“ [1], erklären zu wollen vorgibt, so hat er diese Deduktion in allen wesentlichen Punkten tatsächlich schon gegeben und gemäß seiner veränderten Problemstellung auch geben müssen. Dennoch bringen die folgenden Ausführungen das Deduktionsproblem mit allen Stufen seiner Lösung zu ungemeiner Deutlichkeit, indem sie besonders die Ableitung der Verstandesformen zu der der Sinnesformen in Beziehung setzen. Wie die Erfahrung oder die Natur als sinnliche Erscheinung notwendig mit den aprioriſchen Bedingungen der Sinnesform übereinstimmen muß, so muß sie der Relation ihrer Gegenstände, d. h. ihren Gesetzen nach, notwendig den aprioriſchen Bedingungen des Verstandes, d. h. den Kategorien, gemäß sein. Denn Gesetze der Natur existieren so wenig an sich, sondern nur in Beziehung auf eine Intelligenz, sofern sie Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf eine Intelligenz existieren, sofern sie Sinnlichkeit besitzt[2]. Somit steht die Natur als Inbegriff aller Erscheinung (nach Kants Ausdruck: materialiter spectata) nach der Seite ihrer Gesetzmäßigkeit hin (also formaliter spectata) unter den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes, und diese sind konstitutiv für die allgemein gesetzliche Form einer Natur überhaupt. Weiter aber als auf die Form allgemeiner Gesetzmäßigkeit überhaupt geht diese aprioriſche Gesetzgebung der Verstandesformen nicht. „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig *abgeleitet* werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen *stehen*[3].“

Mit dieser sehr wesentlichen *Einschränkung der Deduktionsmöglichkeit* zieht sich der Kantische Apriorismus eine Grenze an dem gleichen Punkte, an dem auch der Fichtesche, mit größerer oder geringerer Entschiedenheit, eine solche hat anerkennen müssen[4]. Dennoch hat gerade diese Grenzbestimmung Widerspruch erfahren und zu einem Angriff gegen den Apriorismus überhaupt das Argument hergeben müssen. So erhebt F. Paulsen[5] den Einwurf: Wenn nach Kants eigener Meinung zum Gravitationsgesetz Erfahrung hinzukommen muß, warum nicht auch zum Kausalgesetz, und schließt daraus: „Wie eine Welt denkbar ist, die unserer Intelligenz nicht zur Hervorbringung des Gravitationsgesetzes Veranlassung gäbe, so auch eine Welt, in der sie das Kausalgesetz nicht entwickelt hätte.“ Dieser Einwurf beruht auf einer Verwechslung zweier Gesichtspunkte, die Kant deutlich gesondert hält, und überdies auf einer anfechtbaren Auffassung des Gesetzbegriffes. Ich verdeutliche dies an einem Beispiel, das das vorliegende Sachverhältnis wenigstens in seinem Kernpunkte trifft.

[1] K. d. r. V., S. 170.
[2] K. d. r. V., S. 173.
[3] K. d. r. V., S. 174.
[4] S. 123 f.
[5] Einleitung in d. Philosophie, 15. Aufl., S. 433.

Die sehr mannigfachen und oft überraschenden Beziehungen unseres Zahlensystems, wie sie die Zahlentheorie im Laufe der mathematischen Forschung aufgedeckt hat, ruhen ohne Frage im letzten Grunde auf jener einfachen Synthese gleicher Zeitmomente, die unser Intellekt bei der Bildung der Zahlengrößen übt und die wir einfach Zählen nennen. Obgleich also diese Relationen ohne Zweifel durch unseren Intellekt hervorgebracht und insofern aprioriſch ſind, geht die Erkenntnis derselben nur in stufenweisem Fortschritt und gewissermaßen empirisch vor sich. Ebenso sind nun auch die Gesetze der Natur in der ganzen Weite ihrer besonderen Determinierung durch die aprioriſchen Gesetze des Verstandes ihrem Sein nach bedingt, ob sie gleich nicht ihrer Erkenntnis nach daraus a priori deduziert werden können. Dieses Verhältnis drückt Kant sorgfältig und treffend dadurch aus, daß er zwar die Abhängigkeit und Bedingtheit sämtlicher Naturgesetze von den Verstandesgesetzen, nicht aber ihre vollständige Ableitbarkeit aus diesen zugibt. So werden die Elemente unserer Erfahrungswelt durch die aprioriſchen Normen unseres Intellekts ihrem Sein als Erscheinung nach in einer Weise formiert, die durch das Gravitationsgesetz begrifflich formuliert ist, ohne daß damit die Erkenntnis dieses Gesetzes a priori ableitbar sein braucht. Dies erhellt noch deutlicher, wenn man den Begriff des Gesetzes etwas verengert. Denn die Gravitation ist nicht eigentlich selbst ein Gesetz, sondern wirkt nach einem Gesetz, und zwar nach dem des inversen Quadrats der Entfernung, wie alle Strahlkräfte. Dieses Gesetz ist aber rein mathematisch, also aprioriſch, und seiner Form nach auch aprioriſch ableitbar. Was nicht ableitbar ist, ist die Entscheidung, welche Erscheinungen unter dies Gesetz gehören. Dieses empirische Moment aber, weit entfernt, daß es mit der Ableitbarkeit seine aprioriſche Formierung überhaupt in Frage stellte, dokumentiert gerade durch die Notwendigkeit, daß alles Empirische sich überhaupt mathematisch schematisieren muß, sobald es erkannt werden soll, die voraufgegangene aprioriſche Formierung der inhaltlich aposterioriſchen Elemente. Darum ist die Paulsensche Annahme einer Weltordnung, die uns nicht zur Bildung des Kausalgesetzes Anlaß gäbe, eine Fiktion, die nur dann einen Sinn hat, wenn die Bedingungen unseres Intellekts gleichzeitig abgeändert werden, und damit ein Experiment, das auch Kant zugeben würde, das aber als Einwurf gegen die Apriorität der tatsächlichen Verstandesformen ebensowenig Grund hat, wie etwa die analytische Denkbarkeit eines n-dimensionalen Raumes gegen die Apriorität der räumlichen, dreidimensionalen Sinnesform.

Entscheiden wir zum Schluß auf Grund der vorstehenden Ausführungen das Verhältnis der Deduktionen beider Auflagen. Ohne Frage finden sich bei aller Übereinstimmung im einzelnen erhebliche Differenzen in der allgemeinen Problemstellung.

1. In der zweiten Auflage tritt die transszendentale Apperzeption, unter der ausdrücklichen Bezeichnung Selbstbewußtsein oder Ich, mehr in den Vordergrund des Beweises, wie dieser auch gleich anfangs deduktiv von ihm seinen Ausgang nimmt.

2. Dagegen tritt der kategoriale Gegenstand als Bedingung für die Gegenständlichkeit der Vorstellungen entsprechend mehr zurück.

3. Die zweite Auflage hat die psychologische Betrachtung, die in der ersten eingeflochten erschien, im wesentlichen fallen lassen, und dafür einen reineren Transszendentalismus ausgebildet.

4. In der zweiten Auflage kommt der vorgeblich entwickeltere kritische Standpunkt zum Durchbruch, den Kant in den Prolegomena gewonnen hatte. Die Gegenständlichkeit der Vorstellungen, die bisher das eigentliche Deduktionsproblem gebildet hatte, wird vorausgesetzt, und das Zustandekommen der Erfahrung als Bildung eines allgemeingültigen Erfahrungsurteils gedeutet. Damit hängt endlich

5. jene Zweideutigkeit im Begriffe des Allgemeinen zusammen, die schon oben, bei Gelegenheit der Prolegomena, besprochen ist[1]. Die Entscheidung, ob ein Urteil Wahrnehmung oder Erfahrung werden soll, hängt davon ab, ob das Urteil allgemeine Gültigkeit besitzt, d. h. ob es für alle Individuen oder nur für eines gültig ist. Dadurch gewinnt das Erkenntnisproblem jene individuelle Färbung, die in den Prolegomenen zwar stärker zum Durchbruch gekommen ist, aber auch hier nicht völlig hat vermieden werden können. Sie hat Paul Hensel[2] zu der Meinung veranlaßt, daß Kant mit der Deduktion der ersten Auflage nur ein System von Wahrnehmungen rein individueller Gültigkeit erwiesen habe und daß er in der zweiten Auflage diesen Beweis zu allgemeiner, überindividueller Gültigkeit habe erweitern wollen. Aber abgesehen davon, daß dies nie eigentlich Kants Problem gewesen ist und bei seiner Fassung des a priori-Begriffs auch nicht sein konnte, scheint mir Hensels Vermutung auch eine Verwechslung der Kant zu unterstellenden Motive zu sein. Das Hineinspielen des Erkenntnisproblems ins Individuelle hängt offenbar ab von der erkenntnistheoretischen Scheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil. Nun geht der logische Fortschritt in Kants Denken entschieden nicht so, daß die bewußte Absicht einer solchen intersubjektiven Ableitung die Distinktion der Urteile ihrem Erkenntniswerte nach hervorgetrieben hätte, sondern die Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil, die Kant eine glückliche Entdeckung schien, zog erst jene Spaltung von subjektiver und objektiver Allgemeinheit und damit jene Verschiebung ins Individuelle nach sich, die dem Geist der ganzen transszendentalen Untersuchungsart widerspricht.

Beurteilen wir die Problementwicklung von der ersten Auflage der Deduktion zur zweiten in ihrer Stellung zur Fichteschen Gedankenwelt, so ist nicht zu verkennen, daß die zweite Deduktion in fast allen Punkten ihrer Fortbildung eine Annäherung an Fichte bedeutet. Tatsächlich scheint dieser auch nur die zweite Auflage der Vernunftkritik gekannt zu haben[3]; was er von der ersten wußte, hatte er aus zweiter Hand.

---

[1] S. 14 f.

[2] a. a. O., S. 21 f.

[3] Genauer die dritte, die ein unveränderter Abdruck der zweiten war: Fichtes

5. Die Resultate des Kritizismus. Der Erfahrungsbegriff und das Ding an sich.

Die Deduktion der Verstandesformen befindet sich, wie schon die bisherigen Ausführungen erkennen lassen, nicht in einem genauen Parallelismus zu dem der Sinnesformen. Bei diesen wurde von der Notwendigkeit und Allgemeinheit der Raum- und Zeitgesetze auf die Apriorität der ihnen zugrunde liegenden Formen geschlossen. Die Kategoriendeduktion der ersten Auflage läßt diese Schlußart fallen und deduziert die Verstandesbegriffe aus der Objektivität der Vorstellungen. Die Gesetzmäßigkeit derselben tritt dann in der Deduktion der Grundsätze, also der schematisierten Kategorien, zutage. Die Kategoriendeduktion der zweiten Auflage hingegen kehrt wieder den Parallelismus mit der der Sinnesformen hervor, indem sie aus der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erfahrungsgesetze auf die Apriorität der Kategorien schließt. Aber dieser konsequente Transszendentalismus hat einen inneren Bruch. Denn erstlich geht er statt von einer objektiven Allgemeingültigkeit, die hier freilich nicht ohne weiteres vorauszusetzen war, von einer subjektiven Allgemeingültigkeit des Urteilens aus, die nicht beweisen kann was sie soll; zweitens leitet er nicht die Gegenständlichkeit der Vorstellungen ab, die gerade das Hauptproblem bildet, sondern setzt sie voraus; und drittens deduziert er nicht so sehr die Kategorien, wie die Grundsätze, wonach die nun folgende Analytik der Grundsätze eigentlich überflüssig wäre. Alle diese Punkte sind bei Gelegenheit der Prolegomena bereits erörtert worden und mögen hier nur dazu dienen, den entscheidenden Einfluß dieser Schrift auf die spätere Gestaltung der Kritik nochmals deutlich zu machen.

Mit der Deduktion der Kategorien steht der Kantische Kritizismus auf seinem Höhepunkt. Er hat in ihnen begriffliche Formen nachgewiesen, die nicht darum allgemeingültig sind, weil sie auf die allgemeinste Weise von der Erfahrung abstrahiert sind, sondern weil sie diese in ihren allgemeinen Grundlinien erst möglich machen. „Das ist die neue Kategorie, die Kant entdeckt hat: notwendige Begriffe und Sätze, die allgemein gelten, nicht weil sie sich vom wahrnehmbaren Dasein abwenden, sondern weil sie sich ihm zuwenden, die von der Erfahrung unabhängig sind, aber nur deshalb, weil die Erfahrung von ihnen abhängig ist[1]." Diese Entdeckung, von der Kant mit Recht sagen konnte, daß sie noch keinem vor ihm in den Kopf gekommen war, macht das eigentliche Wesen des Kantischen Apriorismus aus: Raum und Zeit nicht seiende Undinge, sondern Formen des Sinnes, die Gesetzmäßigkeit der gegenständlichen Erfahrung nicht unabhängig vom Verstande, sondern dessen eigene kategoriale Formen selbst,

---

Leben u. litt. Briefwechsel, II, S. 152. Vgl. W. Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie (Kantstudien VI, S. 140, Anm. 1).

[1] G. Simmel, Kant, S. 17.

beide zusammen aber nicht fertige Schemen, sondern Formprinzipien, deren Wesen in und an der Formierung selbst sich betätigt und expliziert.

Mit dieser entschiedenen Lösung ist aber der alte Erfahrungsbegriff gewissermaßen aus den Angeln gehoben. Galt dieser vorher als die letzte, indiskutable Urkategorie des Seins, als das schlechthin Stabile, um das sich unser ganzes Erkennen zu drehen und an dem es sich stetig zu kontrollieren hatte, so ist er jetzt gleichsam seiner Starrheit enthoben, in einen Prozeß aufgelöst, und dreht sich in gewissem Sinne um das erkennende Subjekt. „Kant hat einen neuen Begriff der Erfahrung entdeckt[1]." Der alte Gegensatz zwischen Natur und Geist, Objekt und Subjekt, Sein und Erkennen ist bis zu einem wesentlichen Grade aufgehoben. Die Natur ist nicht Ungeist, sondern in ihrem erheblichsten Teile durch und durch Geist. Das Objekt ist nicht dem Subjekt abgewandt, sondern durchaus ihm zugewandt, das Sein nicht eine Urposition gegenüber dem Erkennen, sondern eine Art Determination desselben. Alle zusammen aber bilden den Begriff der Erfahrung, der mit der einen Seite nach dem absoluten Sein, mit der anderen nach dem Erkennen hin gewandt ist. Die Erfahrungswelt ist ein durch das Erkennen formiertes Sein.

Damit tritt in dem bisher eindeutigen Begriff des Seins eine Spaltung ein. Die dem Erkennen zugewandte Seite der Wirklichkeit gewinnt den Charakter eines Seins für uns, die ihr abgewandte Seite vertieft ihre Existenzart zu einem Sein an sich. Kant charakterisiert dieses Verhältnis, dessen erste Seite mit der Form, dessen zweite mit dem Inhalt des Wirklichen zusammenfällt, durch die Korrelativa Erscheinung und Ding an sich. Die gesamte Erfahrung hat ihrer Form und damit ihrer Erkennbarkeit nach, Erscheinungscharakter. Schon die Analyse der Sinnesformen hatte den Dingen ihre Realsubsistenz genommen und sie auf den Seinswert von Erscheinungen reduziert. Die Deduktion der Verstandesformen hat ihnen keineswegs den Charakter subsistierender Dinglichkeit wiedergegeben, sondern ihren Erscheinungscharakter nur noch vertieft. Gerade das, was der vorkantischen Betrachtung die Unabhängigkeit der Erfahrung vom Intellekt sicherte, ihre Gesetzlichkeit, begründet bei Kant ihre durchgängige Abhängigkeit von demselben. Die Rehabilitierung, die Kant gegenüber dem englischen Empirismus mit dem Erfahrungsbegriff vorgenommen hatte, indem er ihm Begrifflichkeit und Gesetzlichkeit vindizierte, schien nur gemacht, um diesen Begriff selbst in anderer Weise zu modifizieren und auf den Grad einer bloßen Erscheinung herabzustimmen. In dieser erkenntistheoretischen Entwertung des Erfahrungsbegriffes stellt Kants Lehre eine eigenartige Synthese zwischen den beiden großen historischen Gegensätzen des Idealismus und des Realismus dar. Indem die Realität der Erfahrungswirklichkeit zugegeben wird, aber mit der Einschränkung: nur für uns als Erscheinung, werden Idealismus und Realis-

[1] H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 3.

mus beide in ihrer Ausschließlichkeit verneint und in den Begriff des kritischen Idealismus vereinigt, der zugleich transszendental ist, sofern er sich auf die Ableitung der aprioriſchen Bedingungen der Erfahrung gründet, und formal, sofern er diese Bedingungen in der Form des erkennenden Geistes nachweist. So ist Kants Lehre zugleich empirischer Realismus und transszendentaler Idealismus; das erste, sofern er zwischen dem empirischen Gegenstand der Erfahrung und seiner Vorstellung eine absolute Kongruenz setzt; das zweite, sofern er die Erfahrung rücksichtlich eines ihr zugrunde liegenden Dinges an sich als bloße Erscheinung wertet. Man muß also auch hier hinzufügen, was schon am Schluß der Besprechung der Anschauungsformen hervorgehoben war[1], daß der Kantische Realismus eine Erkenntnisfrage, sein Idealismus eine Seinsfrage betrifft. Ziehen wir hierzu die Ausführungen, die Kant zur Kritik des Paralogismus der Idealität gegeben hat und die bei Erörterung eines Fichteschen Problems zur Sprache kommen werden[2], so kann man sagen: Der Kantische Realismus betrifft die psychologische Erkenntnisfrage nach der Koinzidenz des empirischen Dinges mit unserer Vorstellung, sein Idealismus die transszendentale Seinsfrage nach der Koinzidenz des Dinges an sich mit dem empirischen Gegenstande. Die erste Frage wird bejaht, die zweite verneint, und zwar wird die erste gerade darum bejaht, weil die zweite verneint wird.

Die Resultate der Erkenntniskritik nötigten Kant einen weiteren Lehrbegriff ab, der zwar schon unter den unausweichlichen Voraussetzungen der transszendentalen Ästhetik figuriert hatte, der aber erst durch die Ergebnisse der Analytik seine erkenntnistheoretische Begründung erfährt. Dieser viel diskutierte Lehrbegriff ist das Ding an sich. Die Beurteilung, die dieser Begriff in der nachkantischen Philosophie gefunden hat, ist bekanntlich ebenso mannigfaltig, wie seine Ableitung und Deutung bei Kant selbst. Für Fichte war er das σημεῖον ἀντιλεγόμενον, der Pol der Abstoßung, von dem sich das System in angemessener Entfernung zu halten suchte; für Schopenhauer bestand gerade die größte Entdeckung Kants in der Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich[3]. Einige neuere Ausleger betonen seine lediglich begriffliche Natur, erklären ihn als eine beharrliche, aber inkorrigible Täuschung unseres Intellekts. Einige setzen das Fehlerhafte dieses Begriffes in seine Ableitung, andere in seine begriffliche Bestimmung selbst. — Es ist nicht zu leugnen, daß diese schwankende Auffassung des Ding-an-sich-Begriffes durch Kants eigene, sehr vieldeutige Ausführungen veranlaßt ist. Begriffe eines Systems gewinnen leicht dann eine verschiedene Wesensbestimmung, wenn sie auf verschiedene Weise abgeleitet sind. Nun ist unter diesem Gesichtspunkt zu zeigen, daß Kant, von jenem transszendentalen Objekt, das hier durchaus fernzuhalten ist, abgesehen, nicht weniger

[1] S. 8.
[2] S. 127 f.
[3] S. W., II, S. 494 u. ö.

als drei Dinge an sich hat; nicht, wie Fichte einmal behauptet, eines in der Kritik der reinen Vernunft, eines in der praktischen und eines in der Urteilskraft[1], sondern alle drei in der theoretischen Kritik.

1. Das Ding an sich ist der Grund der Eindrücke, die in unseren Sinnen die Empfindung hervorrufen. Es liefert das ganze Material, sämtliche inhaltliche Bestimmungen unserer Erkenntnis, ohne die diese gar nicht ihre formende Tätigkeit ausüben könnte. In diesem Zusammenhange ist das Ding an sich absolute Voraussetzung, das weder seinem Sein noch seiner Erkennbarkeit nach abgeleitet wird.

2. Das Ding an sich ist das Korrelat der Erscheinung. Ist die gesamte Erfahrung durch die Kritik als bloße Erscheinung aufgewiesen, so muß hinter ihr ein Ding an sich stehen, das da erscheint. „Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint." In dieser Bedeutung wird also das Ding an sich seinem Sein, nicht seiner Erkennbarkeit nach abgeleitet.

3. Das Ding an sich ist Noumenon. Ein anderes ist, etwas erkennen, ein anderes, etwas denken. Das erste findet nur da statt, wo zu dem Begriffe zugleich die Anschauung gegeben ist, das letzte geschieht durch den Begriff allein. Nun ist die Erscheinung Gegenstand des Erkennens, das Ding an sich aber des Denkens. Wenn also das Ding an sich auch nicht erkannt werden kann, so kann und muß es doch gedacht werden[2]: es ist Noumenon. Weit entfernt also, daß es als solches seine Realität einbüßte, so hat es sogar eine notwendige Beziehung auf unseren Verstand. Hier ist das Ding an sich nicht nur rücksichtlich seines Seins, sondern auch seines Verhältnisses zu unserem Erkennen abgeleitet.

Diese drei unterschiedenen Formen des Dinges an sich läßt nun Kant zusammenlaufen. Daß dies nicht unverfänglich war, zeigt die Anwendung, die Fichte davon machte. Ist das Ding an sich der Grund der Affektionen unserer Sinnlichkeit, und ist es andererseits Noumenon, also bloßes Gedankending, so ist es als vorausgesetzter Grund der Affektionen eben bloßes Gedankending, d. h. es wird bloß als affizierend gedacht[3], und ist durch und durch irreal. Schwieriger als diese sehr leichte Art, das Ding an sich „über die Seite zu bringen"[4], ist der Versuch, aus diesen sich scheinbar widersprechenden Äußerungen, durch Nachweis ihrer Bedingungen im System selbst, eine mit sich übereinstimmende Bedeutung dieses Begriffes festzulegen. Doch sind zuvor zwei Bedenken aus dem Wege zu räumen, die der Anerkennung desselben vielfach und so auch bei Fichte widerstanden haben.

1. In dem Ausdruck Ding an sich ist selbstverständlich von dem Begriffe der Dinglichkeit durchaus zu abstrahieren. Denn dieser setzt nicht

---

[1] Fichtes S. W., X, S. 103 f.
[2] Vgl. besonders Prolegomena, § 32, S. 75 f.
[3] S. 131 f.
[4] Fichtes S. W., I, S. 472.

nur die Raum- und Zeitform, sondern auch die Kategorien der Substanz, der Kausalität usw. voraus, und ist daher erkenntnistheoretisch durch und durch immanent.

2. Die von Kant mehrfach gebrauchte Wendung, das Ding an sich sei Grund unserer Affektionen, ist nicht so zu verstehen, als ob es zu diesen sich realiter verhalte, wie die Ursache zur Wirkung, sondern so, daß das Ding an sich in einer solchen Relation zur unserer Empfindung steht, daß diese von den internen Bedingungen unseres Intellekts aus nicht anders als vom Ding an sich verursacht gedeutet werden kann[1]. Hiernach würde Kant also durch die Statuierung eines Dinges an sich die durch den kritischen Phänomenalismus den Kategorien gezogene Grenze gar nicht überschreiten[2].

Dies vorausgeschickt, scheint sich mir eine befriedigende Lösung des Ding-an-sich-Problems am besten aus einer Analyse des Kantischen Seinsbegriffes zu ergeben. Es ist schon hervorgehoben, daß sich nach Kants Erfahrungskritik der Seinsbegriff in die beiden Seiten eines Seins an sich und eines Seins für uns zerlegt hatte. Diese letzte spaltet sich wieder in zwei weitere Arten des Seins, wenn Kant nunmehr von den Voraussetzungen der Dissertation her die Unterscheidung von Phänomena und Noumena in die Vernunftkritik einführt. Denn nach dieser ist das Sein für uns entweder der Anschauung und dem Begriff unterworfen, und damit ein erkennbares, oder nur dem Begriff unterliegend und damit doch wenigstens ein denkbares Sein. Kant unterscheidet also tatsächlich eine dreifache Art des Seins: 1. Ein absolutes Sein, das schlechthin allem Bewußtsein abgewandt ist. 2. Ein Sein, das zwar nicht erkennbar und insofern absolut, aber doch in der Kategorie denkbar ist. 3. Ein Sein, das sowohl denkbar wie anschaubar, also sinnlich und gegenständlich ist. Die erste Art des Seins ist das Ding an sich als Grund unserer Affektionen; die dritte ist die Erscheinung, also die durch die Formen unseres Intellekts konstituierte Erfahrung; die zweite endlich ist das Ding an sich als Korrelat der Erscheinung und als Noumenon, und gerade in dieser Doppelnatur der Grund aller Mißverständnisse.

Es ist schon viel zur Lösung eines Problems getan, wenn man die Genesis der Problemstellung darlegen kann. Das Problem liegt in der Identifikation des Dinges an sich mit dem Noumenon; seine Genesis liegt in der Dissertation von 1770 und den ontologisch-rationalistischen Voraussetzungen derselben. Kant hatte hier bekanntlich einen usus logicus des Intellekts von einem usus realis unterschieden[3], den ersten in Verbin-

---

[1] Ähnlich Simmel (a. a. O., S. 61), der indes diesen Gesichtspunkt benutzt, um den Realitätscharakter des Dinges an sich zu verflüchtigen.

[2] Riehl scheidet (Philos. Kritizism., I, S. 432) die Kategorie der Kausalität in dieser Bedeutung sehr treffend von dem Grundsatz derselben, und bezieht die Kausalität im zweiten Sinne nur auf Erscheinungen, im ersten aber auch auf das Ding an sich.

[3] Sectio II, § 3 sq.

dung mit den Anschauungsformen auf Erscheinungen eingeschränkt, dem letzten aber eine adäquate Erkenntnis des Seienden an sich zuerkannt. Danach zerfällt die ganze Welt des Wirklichen in Phänomena und Noumena, von denen diese gegen jene nicht nur einen Unterschied im Erkennen, sondern einen höheren Wert rücksichtlich ihres Seins darstellen. Nach dieser Formulierung ist das Sein an sich zugleich das höhere Sein und als solches nicht nur erkennbar, sondern sogar adäquater erkennbar, als alles sinnliche Sein. Einen Rest dieser rationalistischen Denkart nimmt nun Kant mit dem Ausdruck Noumena zugleich in die gänzlich veränderte Sachlage der Vernunftkritik hinüber. Der usus realis ist zwar seinem wesentlichen Teile nach in den usus logicus aufgegangen und für die Phänomena in Anspruch genommen. Aber ein gewisser Rückstand rein kategorialen Denkens hat sich doch erhalten, und in ihn flüchtet sich das Noumenon. Dieses ist nun zwar nicht mehr in dieser Verbindung das durch das Denken adäquat erkannte, wohl aber das zum Denken in Beziehung stehende, denknotwendige, reine Sein. Während es früher um so mehr Sein an sich war, je adäquater es erkannt wurde, ist es dies jetzt um so mehr, je weniger es erkennbar ist. Die höhere Dignität kommt, wie sich auch hier bald zeigt, dem Sein an sich zu: aber sie steht zu seiner Erkennbarkeit nicht mehr in gerader, sondern in umgekehrter Proportion. Die treffende und einzig haltbare Konsequenz dieses Verhältnisses wäre gewesen, das reine Sein an sich von allem Bewußtsein zu isolieren, eine Bestimmung, die von anderer Seite der Kritik her bereits getroffen und auch für diesen Punkt gefordert war. Aber das alte rationalistische Vorurteil von der Erkennbarkeit des reinen Seins im Verstande ließ wenigstens eine notwendige Beziehung des Seins auf das Denken bestehen: empirisches Sein ist Erkanntwerden, und reines Sein ist wenigstens Gedachtwerden. Indem Kant diese Formulierung des Dinges an sich mit den beiden anderen, als Erscheinungskorrelat und als Substrat der Affektionen, vereinigte, entstand jener problematische Ding-an-sich-Begriff, dessen Vernichtung das erste Geschäft der nachkantischen Philosophie gebildet hat.

Danach dürfte eine Lösung innerhalb des Kantischen Gedankenkreises etwa in folgenden Erwägungen möglich sein. Kants ganzes kritisches Unternehmen scheidet deutlich die Erkenntnis eines Dinges von seiner Existenz. Er hat es selbst nachdrücklich ausgesprochen, daß der Unterschied des Transzendentalen und Empirischen zur Kritik der Erkenntnisse gehöre und nicht ihre Beziehung auf einen Gegenstand betreffe[1]. Darum hat Kant die Existenz der Dinge an sich bei verschiedener Gelegenheit, aber stets mit gleichem Nachdruck bejaht, und sie zu leugnen ist ihm nie eingefallen. In diesem Zusammenhang sind die Dinge an sich der Grund unserer Affektionen, und dies ist die einzige Bedeutung, die ihnen zukommt. Aber Kant blieb bei dieser bloßen Affirmation ihrer Existenz nicht stehen, sondern untersuchte ihre etwaige Relation zu unserem Er-

[1] K. d. r. V., S. 111.

kenntnisvermögen. Hierbei ergaben sich nun alle jene Prädikate des Unerkennbaren, Problematischen, Chimärischen und Grillenhaften, mit denen Kant selbst das Ding an sich belegt hat, und die die späteren Erklärer sogleich auf seine Existenz ausdehnten. Aber damit, daß seine Erkenntnis problematisch ist, ist nicht auch seine Existenz zweifelhaft, und wenn es gleich „für uns nichts" ist, so ist es damit nicht überhaupt nichts. Die Diskussion über das Ding an sich ist also teils eine Existenzfrage und teils eine Erkenntnisfrage. In der ersten Rücksicht ist es der Grund unserer Affektionen und durch die Kritik durchaus unaffizierbar. In der zweiten ist es teils Korrelat der Erscheinung, also erschlossen, teils Noumenon, also gedacht, beide Male aber rücksichtlich seiner Erkennbarkeit diskutiert und als durch und durch problematisch angesprochen. Erst indem man die Problematizität der Erkennbarkeit auf die Existenz überträgt und damit beide streng geschiedenen Gesichtspunkte zusammenlaufen läßt, wird das Ding an sich selbst problematisch und damit ein absolutes Unding.

So erklärt sich ein großer Teil der Mißverständnisse des Ding-an-sich-Begriffes aus der Gleichsetzung dieses Begriffes mit dem von der Dissertation übernommenen Begriff des Noumenon. Diese Gleichsetzung ist noch in einem anderen und weittragenderen Sinne der Grund einer eklatanten Problemverschiebung geworden, die nicht nur bei Kant, sondern auch in der nachkantischen Philosophie von den bedeutendsten Folgen gewesen ist. Denn durch die Deutung als Noumenon wird das Ding an sich leise in die Nähe des Mundus intelligibilis gerückt, zu dem es schon seinem Ursprung nach eine notwendige Beziehung hat. Diese Verschiebung vollendet sich in der Lösung der dritten kosmologischen Antinomie infolge einer eigenartigen Beziehung korrelativer Begriffspaare. Denn dem Phänomenon steht gegenüber nach der Dissertation das Noumenon, nach der Kritik im allgemeinen das Ding an sich, nach der dritten Antinomie die transszendentale Freiheit. Da nun alle drei dasselbe Korrelat haben, so müssen sie identisch sein. Folglich ist die transszendentale Freiheit, vermittelt durch das Noumenon, gleich dem Ding an sich, und das Ding an sich gleich der transszendentalen Freiheit. Damit ist das Ding an sich seines logisch-metaphysischen Realitätscharakters enthoben und hat einen gewissen moralischen Grundwert angenommen. Alles Sein wurzelt letzten Grundes in einer sittlichen Geltung und die Welt des Wirklichen ist nur von der des Sittlichen aus zu deuten und zu verstehen. Die kräftige Nachwirkung dieser Problemverschiebung ist ebensowenig in der negativ-ethischen Weltbetrachtung Schopenhauers wie in der positiv-ethischen Fichtes zu verkennen.

Ich habe damit die wesentlichen konstruktiven Lehrstücke Kants in ihrer systematischen Folge entwickelt und gelegentlich bereits die kritischen Prinzipien angedeutet, nach denen die Verarbeitung und teilweise Umbildung dieser Lehrstücke durch Fichte zu beurteilen sein wird. Doch sind zuvor noch die Grundzüge des Kantischen Kritizismus in Beziehung auf die

Ethik und Teleologie darzulegen, ohne die der Nachweis der Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre nicht vollständig sein würde.

6. Die kritische Ethik Kants.

Der Begriff, der die Untersuchungen der theoretischen Kritik mit denen der praktischen verbindet, steht zugleich im Mittelpunkt der letzteren: die transszendentale Freiheit. Sie war gleichzeitig das Problem und die Lösung der dritten kosmologischen Antinomie. Der scheinbar unlösliche Gegensatz von Kausalität und Freiheit, deren erste nicht vom Verstande, deren zweite nicht vom Gemüt aufgegeben werden konnte, glich sich dort aus in der von der Kritik begründeten Fundamentalunterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Wenn ein Gegenstand nicht zwei widersprechende Eigenschaften in einer und derselben Rücksicht vereinigen kann, so vereinigt er sie sehr wohl in zwei gegensätzlichen Rücksichten. Wenn eine menschliche Handlung nicht verursacht und frei unter ein und demselben Gesichtspunkt sein kann, so kann sie sehr wohl als Erscheinung necessitiert und als Ding an sich frei sein. Nun zeigen offenbar die menschlichen Handlungen eine gewisse Konstanz ihrer Wirkungsart, die wir als Charakter bezeichnen. Also können eben dieselben Handlungen ihren Wirkungen in der Sinnenwelt nach kausal bedingt und Ausdruck eines gewissen empirischen Charakters sein, die ihrem an sich seienden Wesen nach frei und Ausdruck eines intelligiblen Charakters sind. Danach würde etwa einem Reich der Natur als Erscheinung ein Reich der Freiheit als Ding an sich gegenüberstehen, und dieses den intelligiblen, jenes den empirischen Charakter des Menschen bedingen.

Diese Lösung der kosmologischen Antinomie enthält bereits die ganze Kantische Ethik in nuce. Sie trägt zwei charakteristische Züge: 1. Die Antinomie selbst ist kosmologisch, die Lösung gewissermaßen mikrokosmisch. Die große Weltantinomie wird gelöst im Differential des menschlichen Freiheitsbewußtseins, und dieses dann zurückintegriert zu einem Weltgesetz der Freiheit. Das menschliche Bewußtsein ist der Durchgangspunkt zweier Welten, wie hier bei Kant, so auch bei Fichte und Schopenhauer. 2. Die Lösung der Antinomie begründet aus Prinzipien heraus eine Zweiweltenlehre. Sie beläßt zwar der Erscheinungswelt die höhere Bedeutung für das Erkennen, entwertet sie aber völlig rücksichtlich ihrer letzten Geltung gegenüber der an sich seienden Welt des Sittlichen. Man kann diesen Dualismus dadurch ausgleichen, daß man entweder die Erscheinungswelt in der Welt der sittlichen Geltung restlos aufgehen läßt, wie Fichte es tat, oder indem man die sittlichen Werte völlig in die Welt der Erscheinung verlegt, was dem modernen Bewußtsein näher liegt. Jedenfalls ist es für die Beurteilung der Kantischen Philosophie im ganzen von Wichtigkeit, diesen prinzipiellen Dualismus mit aller Schärfe festzuhalten.

Der erste Vortrag der ethischen Grundbegriffe Kants erfolgte in der

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Die Kritik der praktischen Vernunft unterscheidet sich von dieser — abgesehen von dem Fallenlassen der auch für Fichte so fruchtbaren Idee des „Reiches der Zwecke" — nicht so sehr in inhaltlichen Punkten als in der Form der kritischen Begründung. Dennoch sind die Ableitungen dieser Kritik entschieden nicht so durchsichtig und logisch bindend, wie die der theoretischen. Dies liegt teils an der Unbestimmtheit der Grundbegriffe, wie reiner Wille, moralisches Gesetz, Autonomie, Freiheit, deren logischer Umfang sich oft auf weite Strecken deckt, teils an der Eigenart der kritischen Lösung, die diese Grundbegriffe zwischen den ganz heterogenen Welten der Erscheinung und des Dinges an sich hin und her schillern läßt, teils endlich an der Übertragung der theoretisch-kritischen Methode auf Gebiete, für die sie nicht überall Anwendung leidet. Ich beschränke mich im folgenden auf die Herausstellung der Grundzüge dieses ethischen Weltbildes.

War in der theoretischen Kritik die Möglichkeit der Erfahrung, d. h. ihrem gesetzmäßigen Kontext nach, zu erklären, so ist hier die Möglichkeit des sittlichen Bewußtseins oder des Sittengesetzes der Gegenstand der Untersuchung. Die kritische Grundfrage lautet also: Wie ist Sittlichkeit als verbindendes Gesetz unserer Handlungen möglich? Da das Sittengesetz eine ähnliche Allgemeinheit und Notwendigkeit beansprucht wie die Erfahrungsgesetze, so kann es nicht aposteriorisch sein, sondern gibt Anweisung auf einen apriorischen Grund. Dieser entdeckt sich bald in dem Agens aller Handlungen, dem Willen, aber nicht in seiner ganzen Ausdehnung. Denn wie auch unser theoretisches Bewußtsein nur in einem Teil seiner Wirkung, nämlich in seiner Form, sich als apriorisch erwies, so ist es auch nur die Form des Willens, die der Gesetzlichkeit des Sittlichen korrespondieren kann. Welche Eigenschaften trägt nun die bloße Form des Willens? Sie kann nicht durch irgendwelche materiale Bestimmungsgründe, sei es der Lust oder des Nutzens, zum Handeln bestimmt sein, denn dann wäre sie nicht mehr die bloße Form des Willens und erwiese sich zur Konstituierung des Sittengesetzes untauglich. Die bloße Form des Willens ist also ein reiner Wille, der nicht durch materiale Beweggründe bestimmt wird, sondern sich formaliter selbst zureichend zu bestimmen vermag. Ein Wille aber, der sich selbst bestimmt, ist frei. Also erfordert die Möglichkeit des Sittengesetzes auf der Seite des sittlichen Bewußtseins einen freien Willen. Damit ist die erste Stufe der Lösung erreicht, die ziemlich genau der metaphysischen Deduktion der theoretischen Prinzipien entspricht.

Nunmehr versucht Kant eine Art transszendentaler Deduktion. Ihre Grundfrage lautet: Wie ist ein freier Wille als Konstituent des Sittengesetzes möglich? Die Antwort führt aus: Ein freier Wille ist in derselben Art und aus demselben Grunde möglich, wie Freiheit überhaupt möglich ist, und diese ist laut Lösung der dritten Antinomie dadurch möglich, daß die durch das Kausalgesetz beherrschte Weltordnung nicht die einzige ist, sondern daß hinter ihr eine intelligible nach dem Freiheits-

gesetz disponierte Ordnung der Dinge steht, so daß eine und dieselbe Handlung nach der Seite ihrer Erscheinung hin als unfrei, nach der Seite ihrer intelligiblen Geltung hin aber als durch und durch frei sich darstellen kann. Ein freier Wille ist also als Konstituent des Sittengesetzes möglich, sofern er als freier Wille einer intelligiblen Weltordnung angehört. Denn von hier aus erklärt sich nicht nur die Verbindlichkeit, die das Sittengesetz für uns hat, sondern auch die Möglichkeit, ohne jede Rücksicht auf unser sinnliches Wohl oder Wehe, ja sogar im offenbaren Gegensatz zu demselben, den Geboten dieses Sittengesetzes nachzukommen. — Mit dieser Lösung ist aber zugleich ein wichtiger Schritt zur Bestätigung der kosmologischen Freiheitslehre getan. Denn, ist die Tatsache des Sittlichen nur möglich unter der Bedingung der Freiheit, so ist die Freiheit eben nicht nur möglich, wie schon die Antinomie erwiesen hatte, sondern wirklich. So wird in diesem Zusammenhange das kosmologische Freiheitsproblem ethisch verifiziert: Die indiskutable Realität des Sittlichen verbürgt die sehr diskutable Realität der Freiheit. So mündet in gewissem Sinne auch bei Kant die theoretische Weltbetrachtung in die praktische, und wie sehr die erste auch die kritischen Formprinzipien auf die zweite überträgt, so begründet doch die zweite erst von innen heraus die letzten Resultate der ersten. Auch mit diesem Gesichtspunkt hat Fichte bekanntlich in einer Weise Ernst gemacht, daß darüber die kritische Geschiedenheit beider Welten, die Kant als ein erstes Resultat seiner Philosophie betrachtete, völlig in die Brüche ging.

Die vorstehende Deduktion des reinen Willens oder, wie Kant sich nunmehr ausdrückt, der praktischen Vernunft, zeigt trotz der durchgängigen Parallelität mit der der theoretischen von ihr einen wesentlichen Unterschied. Denn die theoretische Deduktion gab zu dem Nachweis der Möglichkeit ihrer Prinzipien zugleich die Einsicht in das Zustandekommen der Erfahrung aus diesen Prinzipien. Die Deduktion der praktischen Vernunft kann eine ähnliche Einsicht nicht vermitteln, da ihre Prinzipien einer intelligiblen und damit unserem Intellekt verschlossenen Ordnung der Dinge angehören. So ist denn auch die dargelegte Deduktion, an der Strenge der theoretischen gemessen, nicht eigentlich ein Beweis der transszendentalen Möglichkeit der praktischen Vernunft, sondern mehr der bloßen Tatsächlichkeit derselben. Aber eines mehreren bedarf es hier auch nicht; „denn wenn sie als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich“[1]. Es ist von Wichtigkeit, sich diesen grundlegenden Unterschied beider Deduktionsarten gegenwärtig zu halten. Er scheint mir von Fichte nicht genügend beachtet zu sein und zu seiner Hineinspielung des Ethischen ins Theoretische wenn nicht den Anlaß, so doch ein Hilfsmittel geboten zu haben.

Bis zu der Deduktion des praktischen Vernunftgebrauchs reicht die

[1] Kritik d. prakt. Vernunft, ed. Vorl., S. 3 (Vorrede).

eigentliche ethische Prinzipienlehre Kants; was nunmehr folgt, ist im wesentlichen angewandte Ethik. Das Sittengesetz fordert zu seiner Möglichkeit einen reinen Willen und dieser wieder das Sittengesetz. Beide bedingen sich gegenseitig und stehen in vollendeter Kongruenz zueinander. Aber der menschliche Wille ist nicht bloß reiner, sondern auch empirischer Wille, nicht bloß formal, sondern auch inhaltlich, durch Beweggründe der Lust und Unlust, bestimmbar. Darum ist das Verhältnis des Sittengesetzes zum menschlichen Willen im ganzen nicht das der Übereinstimmung, sondern das eines gewissen Gegensatzes. Es ist für uns nicht ein Gesetz des Seins, sondern des Sollens, seine Normen sind nicht ein Gegebenes, sondern ein Aufgegebenes, seine Vollendung nicht eine Tatsache, sondern ein Ziel. Damit ist das Wesen des Sittlichen nicht als ein abgeschlossenes Sein, sondern als ein unabschließbares Werden, ein unendlicher Progressus charakterisiert, in dem der empirische Wille des Menschen sich der reinen Willensform als dem ethischen Ideal anzunähern strebt. Da nun dieser Progressus in der beschränkten Dauer des irdischen Lebens nicht zur Vollendung kommen kann, so fordert er als ethisches Postulat die Unsterblichkeit. Da ferner das menschliche Gemüt nicht Verzicht tun kann auf die Realisierung des höchsten Gutes in der Form der Glückseligkeit, und da diese sich der sittlichen Weltgestaltung nur in der Form einer angemessenen Proportion zur Glückwürdigkeit, d. i. zur Sittlichkeit des Menschen, einordnen kann, so muß es in praktischer Absicht einen höchsten, persönlichen Weltgrund geben, der die im sinnlichen Leben nicht verwirklichte justitia distributiva in einer jenseitigen Existenzform zur Durchführung bringt.

Ich hebe zum Schluß die eigentümlichen Formen dieser Ethik hervor.

1. Sie ist durchaus rationell und anti-empirisch. Sie eliminiert in der Bestimmung des Sittlichen alle empirischen Faktoren des Gefühls, des Nutzens usw. und gründet dasselbe lediglich auf die logischen Prinzipien der Allgemeinheit und Notwendigkeit, die in dem formalen Charakter eines Vernunftgesetzes liegen. Hierin ist ihr hervorragend formalistischer Charakter ausgesprochen.

2. Sie ist anti-eudämonistisch. Alle Bestimmungsgründe der Lust und des Nutzens werden so gründlich ausgeschlossen, daß durch die leiseste Motivierung einer Handlung von dieser Seite her ihre moralische Qualität problematisch wird. Hierin liegt der Rigorismus der Kantischen Ethik.

3. Sie bestimmt das Wesen der sittlichen Lebensäußerung als ein unendliches Streben der Annäherung des endlichen, empirischen Willens an den als Idealtypus gedachten reinen oder heiligen Willen.

4. Sie bestätigt und vertieft die schon durch die Freiheitsantinomie begründete Zweiweltenlehre. Dem Sein steht das Sollen, der Erscheinung das Ding an sich, dem Naturgesetz das Freiheitsgesetz, den relativen Werten des Erkennens die absoluten Grundwerte des Handelns gegenüber. Aber diese Unterscheidung, die eine scheinbar unendliche Kluft zwischen beide Welten setzt, ist keine objektive Stabilierung derselben, sondern nur eine Differenz des Standpunktes in ihrer Beurteilung. Theoretisch betrachtet

ist alle Wirklichkeit nur Sein nach den Normen des Kausalitätsgesetzes, praktisch betrachtet geht alle Wirklichkeit auf in ein Sollen nach den Normen des Freiheitsgesetzes. Theoretisch genommen hat das Sittlich-Praktische überhaupt keinen Raum und keinen Sinn in der Welt, praktisch genommen sinkt dieses theoretische Weltbild vor dem sittlichen zu einem bloß relativen Scheinwert herab.

5. Legt man daher den Wertmaßstab an diese beiden Formen der Weltbetrachtung, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß die ethische Weltordnung den Primat über die theoretische davonträgt. Denn alles Interesse ist im letzten Grunde praktisch.

Wie verhalten sich aber die Prinzipien der ethischen Weltdeutung zu denen der theoretischen? Die Antwort hierauf gibt Kants Naturteleologie.

7. Die kritische Teleologie Kants.

Die kritische Philosophie Kants hat zwei Seiten der Wirklichkeit aufgedeckt, auf deren jeder sich die menschliche Vernunft als a priori gesetzgebend erwiesen hat: das Reich des Naturbegriffes und das des Freiheitsbegriffes. Die Natur verrät in keinem ihrer charakteristischen Gesetze eine notwendige Beziehung auf das Reich der Sitten, wohl aber dieses auf jene. Denn das Gesetz des Sollens hat nur dann einen Sinn, wenn es ein Gesetz des Wollens werden kann, und die sittliche Aufgabe wird nur dann verständlich, wenn sie in der Sinnenwelt und durch die Mittel derselben realisierbar wird. Da nun die sittliche Welt zur sinnlichen nach den bisherigen Ausführungen zwar keine Beziehung hat, gleichwohl aber eine solche haben soll, „so muß die Natur auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“[1]. Folglich muß auch eine Art übersinnlicher Einheit beider Welten gedacht werden können, die die kausale Gesetzmäßigkeit der Natur in einer Weise geordnet hat, daß sie mit der intelligiblen Gesetzgebung der Freiheit bei deren Realisierung in der Sinnenwelt sehr wohl zusammen bestehen kann, und die dadurch „den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht“[2]. In diesem Sinne stellt die Naturteleologie das verbindende Glied dar zwischen dem Reiche der Natur und dem der Freiheit.

War es nun der Verstand, der die kausale Gesetzmäßigkeit der Natur konstituierte, und die Vernunft, die den Freiheitsbegriff der intelligiblen Welt realisierte, so ist es die Urteilskraft, die die Zusammenstimmung der Natur- und Freiheitsgesetze in einer höchsten Einheit konstruiert. Sie hat in dieser Funktion nicht die Form des Bestimmens und Subsumierens, die ihr bei der Einordnung der Erscheinungen unter die Kategorien in der

[1] Krit. d. Urteilskraft, ed. Vorl., S. 12.
[2] ib., S. 12.

theoretischen Vernunftkritik eigen war, sondern die des Reflektierens, die von der Beobachtung des Besonderen der Natur aufsteigt zu den allgemeinen Prinzipien derselben. Da sie in dieser Reflexion von der empirischen Mannigfaltigkeit aus zu einem letzten transszendentalen Grunde der Einheit vordringt, so bedarf sie eines transszendentalen Grundbegriffes, der nicht empirisch entlehnt sein kann, sondern den sie sich a priori selbst gibt. Dieses transszendentale Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ist die Zweckmäßigkeit. Sie gründet nicht erst die Möglichkeit der Natur, sondern setzt diese in ihrer Wirklichkeit voraus; darum ist sie nicht ein Prinzip des Geschehens, sondern des Beurteilens, und zwar sagt sie nicht wie geurteilt wird, sondern wie wir zu urteilen genötigt sind[1]. Der Verstand hatte eine Natur konstituiert, deren sämtliche Gesetze zwar durch die Gesetze des Verstandes bedingt waren, deren besondere Gesetze aber für das Erkennen nicht a priori deduzierbar waren und die sich daher gegen die notwendige Seite unserer Einsicht zufällig verhielten[2]. Nun würden diese besonderen Gesetze in ihrer ganzen Ausdehnung nur den Eindruck einer undisponierten, chaotischen Mannigfaltigkeit und keineswegs den einer gesetzlichen Natur im ganzen machen, wenn die reflektierende Urteilskraft nicht vermittels jenes Prinzips der Zweckmäßigkeit ein Mittel, ja eine Nötigung an die Hand gäbe, diese für unsere Einsicht zufälligen Gesetze als in einer übergreifenden Einheit der Verbindung gegründet und darum notwendig zu deuten. So konstituiert zwar der Verstand die Gesetzmäßigkeit der Natur in allem einzelnen; aber erst die Urteilskraft vermittelt die Einsicht in die Gesetzlichkeit der Natur und der Erfahrung im ganzen, indem sie die besonderen Gesetze derselben zu einer obersten Einheit des Weltgrundes in ein notwendiges Verhältnis setzt.

Eine spezifische Bedeutung erhält das Prinzip der Zweckmäßigkeit in der Erklärung einer gewissen Gruppe von Naturgebilden, die sich der die Natur ausnahmslos beherrschenden kausalen Interpretation vollkommen unauflöslich erweisen: der Organismen. Die mechanistische Naturansicht läßt jedes Moment eines Aggregats fortschreitend durch das andere bedingt sein, und sofern diese Teile ein Ganzes ausmachen, bilden sie seine Bedingungen im Sinne einer einfach aufsteigenden Kausalreihe. Der Teil ist bedingend für das Ganze und daher ihm logisch und zeitlich voraufgehend. Die organischen Gebilde der Natur hingegen zeigen eine solche innere Struktur, daß jeder Teil nicht nur durch den vorhergehenden bedingt ist, sondern diesen wechselweise wieder bedingt, so daß hier nicht nur der Teil das Ganze möglich macht, sondern dieses wiederum den Teil. Jedes Glied ist in dem Kontext des Ganzen zugleich Mittel und Zweck. So erweist sich das Zweckprinzip in der Beurteilung der Natur auch da zulänglich, wo die mechanistische Erklärung nicht nur nicht zureicht, sondern gemäß ihren Prinzipien überhaupt keinen Boden fassen kann.

---

[1] K. d. U., S. 19.
[2] S. 29.

Aber diese Betrachtung führt weiter. Sind wir schon genötigt, alle Organismen entweder als Selbstzwecke oder als Mittel zu höheren Zwecken zu betrachten, so ist die Frage nach einem Endzweck der Natur, bei dem der teleologische Gedanke schlechthin acquiesziert, unausweichlich. In der Entscheidung dieser Frage gelangt eine Betrachtungsart zum Durchbruch, die sich schon in der Begründung der Ethik als eine höhere Wertform gegenüber der rein theoretischen Naturauffassung erwiesen hatte. Denn als ein solcher Endzweck der Natur erweist sich der Mensch, und zwar als sittliche Potenz, als Noumenon betrachtet. Denn „nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist“[1]. So steht der Mensch als Endzweck der Natur genau auf der Grenzlinie zwischen dieser und der intelligiblen Weltordnung, und zwar nicht als erkennendes, nicht als fühlendes, sondern als autonom wollendes, d. h. nach dem Gesetz der Freiheit sich selbst bestimmendes Wesen. Damit gewinnt das Reich der Natur seine notwendige und sinnvolle Substruktion in dem Reich der Sitten, und der Mensch, als sinnlich-sittliches Wesen beiden Welten gleichzeitig zugewandt, vermittelt und deutet die Erkenntniswerte der einen durch die letzten Geltungswerte der anderen.

So knüpft die Kantische Naturteleologie die durch die kritische Analyse getrennten beiden äußersten Enden der Wirklichkeit wieder zu einem sinnvollen Ganzen zusammen und gleicht dadurch die kritische Zweiweltenlehre im letzten Grunde zu einer Einweltenlehre aus. Aber diese letzte und höchste philosophische Synthese hat, was Kant einzuschärfen nicht unterläßt, für unseren an die Normen unseres Intellekts gebundenen Wirklichkeitssinn nur eine bedingte Geltung. Sie ist Prinzip und Ergebnis nicht des normativen Erkennens, sondern der reflektierenden Betrachtung, und kompensiert die Weite der Übersicht, die sie vor dem eigentlichen Erkennen voraus hat, durch den Mangel an Sicherheit und theoretischer Gewißheit, die den auszeichnenden Charakter alles Erkennens und Verstehens ausmacht.

---

[1] K. d. U., S. 319.

II. Die Wissenschaftslehre Fichtes in ihren Grundzügen.

1. Das Persönliche der Lehre.

Die Philosophie Fichtes weicht nicht nur in ihren Resultaten, sondern auch in ihrer Methode so erheblich von allen voraufgehenden Weltanschauungen und — trotz aller Entlehnungen — nicht zum mindesten von der Kantischen ab, daß man sich bei ihr mehr als bei anderen nach persönlichen Motiven umgesehen hat, um ihre eigentümliche Genesis zu begreifen. Wenn diese Motive auch nicht, wie man geglaubt hat, in seinem Charakter, d. h. in seinem Willenselement, erschöpft sind, und wenn sie überhaupt, auch in ihrer Gesamtheit, nicht imstande sind, das philosophische Lehrgebäude in seiner ganzen Ausdehnung begreiflich zu machen, so dienen sie jedenfalls dazu, die eigenartigen und charakteristischen Umbildungen zu erklären, die die meisten Kantischen Lehrbegriffe sogleich in dem Fichteschen Geiste erfahren haben. Ich lege diese persönlichen Motive nach drei Seiten hin dar.

1. Fichte gehört zu den Naturen, denen der Sinn des Lebens sich nicht im Denken, sondern im Handeln offenbart. Er hat früh und wiederholt das Bekenntnis abgelegt, daß er zum Gelehrten von Metier gar keinen Beruf habe, daß er nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl seiner selbst habe, das: außer sich zu wirken[1]. Dieser heftige, jede ruhige Lebensauffassung verscheuchende Tatendrang erschöpfte sich ihm jedoch nicht in einer Art sinnloser Aktuosität, sondern erhielt von frühester Jugend an eine entschiedene Richtung auf das Ethische. Hier haben sich innerste Charakteranlage und persönliche Lebenserfahrung verbunden, um an ihm jenen eigenartigen ethischen Habitus großzuziehen, dem Wert und Wesen des Daseins nur unter der Form des Handelns, und zwar des sittlichen Handelns, verständlich wird. Daher hat er es als Aufgabe seiner Jugend betrachtet, sich nicht so sehr wissenschaftliche, als vielmehr jede Art von Charakterbildung zu geben, die ihm das Schicksal nur irgend erlaube[2], und hat später seinen Stolz darein gesetzt, seinen Platz in der Menschheit durch Taten zu bezahlen und an seine Existenz

[1] Leben u. litt. Briefwechsel, I, S. 56. 58.
[2] ib., I, S. 55.

in die Ewigkeit hinaus für die Menschheit und die ganze Geisterwelt Folgen zu knüpfen[1].

Mit dieser der ethisch-praktischen Seite des Lebens einseitig und herrisch zugewandten Gemütsart hängt die Kehrseite des Fichteschen Geistes notwendig zusammen: Ein gewisser Mangel an Takt und Respekt gegenüber dem Tatsächlichen und Gegebenen. Wenn Platon und Aristoteles übereinstimmend die Verwunderung und Ergriffenheit dem Leben gegenüber als die Grundlage des philosophischen ἔρως gedeutet haben, so hat Fichte jedenfalls sehr wenig von diesem ἔρως gehabt, wie er denn überhaupt nicht am griechischen, durchaus aber am gotischen Element zu charakterisieren ist. Es fehlt ihm gänzlich die Fähigkeit der Kontemplation, jene eigentümliche Besonnenheit, die nur aus vollendeter Hingabe an das Objekt entspringt, und die z. B. bei aller Gewalt des Charakters Schopenhauer eigen ist, von Goethe nicht zu reden. Darum ist Fichte auch nicht das geworden, worin sonst die Philosophie ihr eigenstes und bestes gesetzt hat, Deuter und Interpret der Natur; und er ist ebenfalls das nicht geworden, worin die nachfolgende Philosophie die seinige aufs eiligste korrigiert und danach widerlegt hat, philosophischer Darsteller und Ausleger der Kunst. Die kräftige, aber einseitige Herausarbeitung des Ethischen hat ein System von starker Wirkung hervorgebracht, das aber zwei wichtige Seiten der Wirklichkeit ignorierte, die nicht zu ignorieren waren, und das dann an der Unfähigkeit, sich diese beiden Seiten zu assimilieren, gescheitert ist.

2. Mit dieser eigentümlich ethischen Richtung vereinigt sich ein zweiter, wichtiger Zug des Fichteschen Geistes, der die eigenartige innere Struktur seines Systems erst recht begreiflich macht: Es ist jene Neigung zu logischer Strenge und apodiktischer Allgemeinheit, in der ihm der auszeichnende Charakter aller Wissenschaft überhaupt zu bestehen schien. Es war nicht nur ein durch die Reinholdsche Elementarphilosophie gegebenes historisches Motiv, sondern eine Forderung seines eigensten Wesens, vor aller besonderen philosophischen Untersuchung einen obersten, einheitlichen, schlechthin unbedingten Grundsatz alles Philosophierens aufzustellen, aus dem sich alle einzelnen Sätze und Erkenntnisse mit genügender Allgemeinheit und Notwendigkeit deduktiv ableiten ließen. Für Fichte gibt es nur eine Art möglichen Existierens, die Notwendigkeit, nur eine Art des Beweisens, die Deduktion, nur eine Art des Bedingtseins, die logische[2]. Hierauf beruht auch seine Vorliebe für mathematische Beispiele, die nicht so sehr aus tieferer Einsicht in diese Wissenschaft hervorgegangen ist[3], als aus der Neigung zu ihrer apodiktischen Beweisführung. Hierauf beruht ferner sein Streben nach Totalität und Abrundung, das sich bis zu einem gewissen Eigensinn in der Wissenschaftslehre geltend macht, so

[1] Leben u. litt. Briefwechsel, I, S. 149.

[2] S. 117 f.

[3] Man vergleiche unter manchem anderen die unverständige Bemerkung gegen den Logarithmenbegriff, II, S. 468.

daß für diese in eminentem Sinne das Goethesche Wort gilt, daß, eh es sich nicht ründet im Kreis, kein Wissen vorhanden ist. Hierauf beruht endlich zu einem großen Teil seine instinktiv gefühlte und darum laut perhorreszierte Verwandtschaft mit Spinoza, in dem er in anderer Rücksicht freilich mit Recht seinen größten Gegenpol sah.

3. Ein dritter und letzter Grundzug seiner Geistesart, der zur Erklärung seiner Philosophie nicht unwesentlich beiträgt, ist in der Stärke und Eigentümlichkeit seiner Einbildungskraft zu sehen. Wenn Kant eine gewisse Grundrichtung der Philosophie als wirkliche Arbeit und ihr gegenüber eine andere als Schwärmerei charakterisiert hat, so sieht er offenbar die Arbeit der ersten in dem streng logischen Raisonnement und die Schwärmerei der zweiten in dem Überwiegen der Phantasie und der Einbildung. Und wenn Kant diese letzte Richtung als den neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie gegeißelt hat, so galt dieser Tadel neben dem nominellen Adressaten jedenfalls Jacobi und damit auch Fichte, der sich gerade in diesem Punkte mit Jacobi solidarisch erklärt hatte. Auch haben die Zeitgenossen, was aus der Polemik Fichtes hervorgeht, ihn als Thiasarchen dieser Richtung unzweideutig anerkannt, und auch die Nutzanwendung der Kantischen Satire auf ihn zu machen nicht unterlassen. In der Tat war dieser Vorwurf nicht unzutreffend. Fichte baut nicht nur das Endziel seiner Philosophie auf die ungeheure Spannweite einer Art unendlicher Einbildungskraft, er baut nicht nur die syllogistischen Zwischenglieder auf die stetige Agilität einer vorwärtsstrebenden Phantasie, sondern fordert schon als erste, höchste und unerläßliche Bedingung des Eintritts in seine Philosophie einen so hohen Grad spontan hervorgebrachter Abstraktion, wie er nach seinem eigenen Zugeständnis nur aus einer besonderen Veranlagung rücksichtlich der Stärke der Einbildungskraft hervorgehen kann. Dieser Gesichtspunkt erklärt auch erst eigentlich das, was man Fichtes Methode nennen könnte. Indem er nämlich das Ich des Selbstbewußtseins als wollende und zwar sittlich wollende Potenz definiert, legt er ihm tatsächlich eine unendliche Reihe beliebig zu entfaltender Bestimmungen unter, die er dann durch die Einbildungskraft in Fluß bringt, um sie durch das schematisierende Denken, ganz nach Willkür, wieder zum Stehen zu bringen. Überlegt man hierzu, daß diese Deduktionsmethode stetig vom Willen ausgeht, um im Erkennen zu enden, im Werden entspringt, um im Sein aufzuhören, so erhellt, daß hier ein unaufhörlicher Sprung zwischen zwei ganz verschiedenen logischen Genera und eine ins Unendliche perpetuierte Metabasis statthaben muß, bei der die Logik auf keiner Stufe eigentlich Posto fassen kann. Man findet ein recht charakteristisches Beispiel dieser Deduktionsart, für die die folgende kurze Darstellung der Wissenschaftslehre noch genügende Belege geben wird, in der Art, wie Fichte in der Grundlage des Naturrechts[1] die unendliche Zahl der Individuen aus dem einen

[1] S. W., III, S. 17—40.

absoluten Ich ableitet. Da nämlich dieses seine unendliche sittliche Aufgabe nicht anders realisieren kann, als indem es sich individualisiert, und da das Individuum eben dieselbe Aufgabe nicht anders löst, als indem es sich eine Wirksamkeit zuschreibt, die wiederum eine Sinnenwelt voraussetzt, und da sich endlich das Individuum diese Wirksamkeit nicht anders zuschreiben kann, als unter Voraussetzung anderer Individuen, mit denen es in rechtlichem Commercium steht, so folgt hier scheinbar aus der sittlichen Evolution des absoluten Ich, die hier mit dem logischen Schematismus überkleidet wird, die Realität der Welt und die Vielheit der Individuen, während in Wahrheit von Stufe zu Stufe eine nicht zu verkennende, aber wegen ihres fließenden Charakters und ihrer zweideutigen Voraussetzungen schwer zu widerlegende logische Metabasis stattfindet. Daher ist die Einbildungskraft, ohnehin einer der am schwersten zu kontrollierenden psychologischen Faktoren, eine der Hauptbedingungen des Fichteschen Verständnisses und der Grundbegriff seiner ganzen theoretischen Wissenschaftslehre geworden[1].

Ich gehe nach diesen einleitenden Bemerkungen zu einer kurzen Darstellung der Grundprobleme der Fichteschen Wissenschaftslehre über. Diese Darstellung hat die zum Teil sehr breiten Ableitungen Fichtes um ein wesentliches verkürzt, ohne dabei von der eigentümlichen Methode der Fichteschen Deduktion Abstand zu nehmen. Denn gerade bei Fichte ist die Einsicht in die genetische Ableitung eines Lehrbegriffes oft von erheblicherer Wichtigkeit für das Verständnis seiner Stellung und Bedeutung innerhalb des Systems, als die Kenntnisnahme seiner bloß begrifflichen Explikation.

2. Voraussetzungen und Ausgangspunkt des Systems.

Fichte hat für sein System dieselben Voraussetzungen in Anspruch genommen, die er für alle Systeme gültig erkannte, und hat nachdrücklich erklärt, daß es für den Menschen überhaupt nichts gebe, außer der Erfahrung, und daß diese den innersten Geist und die Seele auch seiner Philosophie ausmache[2]. Darum lautet seine kritische Grundfrage, ähnlich wie die Kants: Wie ist Erfahrung möglich, oder welches ist der Grund aller Erfahrung[3]. Bevor aber dieses kritische Problem gelöst werden kann, ist erst die nicht unerhebliche Vorfrage zu erledigen: Was ist die Erfahrung?

Schon in der Beantwortung dieser Frage weicht Fichte erheblich von Kant ab, indem er, ähnlich wie später Schopenhauer, bereits eine erkenntnistheoretische Reflexion in die Vorfrage einschiebt. Die Einsicht, daß die Welt meine Vorstellung ist, ist bei Kant letztes erkenntniskritisches Resultat, bei Schopenhauer und Fichte aber erste erkenntniskritische Petition. Während Kant die Richtigkeit dieses Resultats aus einer gründlichen Analyse

[1] S. 62 f.
[2] II, S. 333.
[3] I, S. 425.

des Erkenntnisprozesses erweist, berufen sich Fichte und Schopenhauer für die Richtigkeit ihrer Voraussetzung auf die Evidenz des unmittelbaren Bewußtseins. So ist für Fichte die Erfahrung, was sie sonst auch sein möge, jedenfalls nur für mich, d. h. in und mit meinem Bewußtsein, etwas. Alle Realität ist Erfahrung, und alle Erfahrung wird Realität erst für mich, indem ich darauf attendiere, mein Selbst in dasselbe hineinversetze und es an mein Bewußtsein halte[1]. Und zwar werde ich den mir auf diese Art vorkommenden Gegenständen der Erfahrung einen um so höheren Grad der Realität zuschreiben, je mehr ich dabei meine eigene Bewußtseinstätigkeit vergesse und mich gewissermaßen ganz an das Objekt verliere. Alle Erfahrung also ist zunächst und unzweifelhaft meine Vorstellung, und ihre Realität und Gegenständlichkeit beruht auf nichts anderem als eben dieser Eigenschaft. Denken wir diese Vorstellungen als Momente innerhalb des Bewußtseins gesetzt, so stellt sich die gesamte Erfahrung als eine Sphäre gewisser Grundbestimmungen unseres Bewußtseins dar[2]. Einige dieser Bestimmungen erscheinen durch unsere Willkür veränderlich und daher frei. Andere zeigen sich nicht durch den bloßen Willen veränderlich, sondern erscheinen gebunden an ein äußeres Ding, das diese Vorstellung so oder so bestimmt. Sie tragen den Charakter der Notwendigkeit. Da nun gerade diese äußere Dinglichkeit vorzugsweise das ausmacht, was wir Erfahrung nennen, so stellt sich die Erfahrung näher dar als das System aller vom Gefühl der Notwendigkeit begleiteten Bewußtseinsbestimmungen[3]. Damit ist das Wesen der Erfahrung in zwei Merkmalen ausgesprochen: sie ist Bewußtseinsbestimmung, also Vorstellung, und zwar ein System notwendiger Vorstellungen.

Das endliche Vernunftwesen hat nun „nichts außer der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält“[4]. Aber es hat gleichwohl eine gewisse Form des Denkens, vermöge derer es sich über die Erfahrung zu erheben vermag: die Abstraktion. Nun zeigte sich die Erfahrung nach einer doppelten Seite, indem sie sich einmal als bloße Bewußtseinsbestimmung, d. h. von unserer Intelligenz und deren Gesetzen durch und durch abhängig, andererseits als notwendig, d. h. von äußeren, unserem Bewußtsein abgewandten Dingen durchgängig bestimmt zeigte. Abstrahiert die philosophische Betrachtung von dem einen dieser beiden Momente, so wird sie notwendig das andere zum alleinigen Erklärungsgrund der Erfahrung machen. Sie wird also entweder ein Ding an sich oder eine Intelligenz an sich zum Ausgangspunkte nehmen und damit entweder in die dogmatistische oder die idealistische Vorstellungsweise verfallen. Nur diese beiden philosophischen Richtungen sind denkbar, wie ihre Ableitung zeigt[5]. Keine kann die andere direkt widerlegen, denn ihr

[1] II, S. 342.
[2] II, S. 345.
[3] I, S. 423 f.
[4] I, S. 425.
[5] I, S. 426.

Streit ist über das erste nicht weiter abzuleitende Prinzip. Ihre Beweisketten schließen sich nicht in einem letzten gemeinschaftlichen Punkt innerhalb der Vernunft, sondern beide Reihen laufen dauernd getrennt nebeneinander her und gehen aus zwei ursprünglich und in alle Ewigkeit geschiedenen Prinzipien hervor. Neigt sich demnach die philosophische Überzeugung einer dieser beiden Richtungen zu, so hängt diese Entscheidung von ursprünglicher Freiheit und Willkür ab, ist also durch Neigung und Interesse bestimmt. „Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesse[1]." In diesen Zusammenhang gehört auch das bekannte Wort: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist[2]."

In dieser Rücksicht sind nun zwei Gattungen von Menschen zu unterscheiden. Einige, die sich nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit zu erheben vermögen, lesen sich gewissermaßen ihr Selbstbewußtsein aus den zerstreuten, an den Objekten haftenden, einzelnen Bewußtseinsmomenten zusammen. Sie glauben an die Wahrheit und Selbständigkeit der Dinge mehr, als an die des eigenen Selbstes und müssen sich daher notwendig zum Dogmatismus bekennen. Andere hingegen sind sich der Autokratie ihres Ich und seiner Unabhängigkeit von allem äußeren Einfluß so durchaus bewußt, daß sie darüber den Glauben an die Dinge verlieren und dagegen den Glauben an das eigene Selbst mit Überzeugung und Affekt ergreifen[3].

So verlegt Fichte die Urentscheidung über die theoretische Weltanschauung in die Tiefen des Charakters und des Willens. Aber weiter als bis zu dieser Urentscheidung geht jener Einfluß nicht. Denn innerhalb der einmal gewählten Denkrichtung gilt die Notwendigkeit und Strenge der logischen Beweisführung, die der Willkür und dem Belieben keinen Einbruch verstattet. Ja, selbst jene ursprüngliche, indiskutable Scheidung der Geister wird nicht in aller prinzipiellen Strenge aufrecht erhalten. Denn wenn gleich — so führt Fichte aus — der Idealist den Dogmatisten selbst nie überzeugen kann von der Irrigkeit seiner Weltanschauung, weil dieser seinen Argumenten gar nicht zugänglich ist, so kann er doch innerhalb seines eigenen Gedankenkreises die Unzulänglichkeit und Nichtigkeit jener dogmatischen Erklärungsart dartun. Eine Intelligenz muß auch der Dogmatiker zugeben. Worin besteht das Wesen derselben? Entschieden darin, daß sie in einer gewissen Weise handelt und diesem ihrem Handeln selbst zusieht. Alles Bewußtsein besteht also in einer doppelten Reihe des Seins und des Erkennens und zugleich in einer eigentümlichen Vereinigung beider. Der Idealist vermag diesen Sachverhalt leicht dadurch zu erklären, daß er zeigt, wie in der von ihm vorausgesetzten Intelligenz tatsächlich beide Reihen vorhanden sind, indem alles Sein sich auf ein

[1] I, S. 433.
[2] I, S. 434.
[3] ib.

Erkennen zurückführen läßt. Der Dogmatiker hingegen, der von der Position eines Dinges an sich ausgeht, kann zwar die reelle Reihe leicht und genügend konstruieren; aber wie will er von dieser zu der ganz heterogenen ideellen Reihe gelangen? Wie will er aus dem Sein an sich ein Erkennen konstruieren? „Intelligenz und Ding an sich sind sich geradezu entgegengesetzt; sie liegen in zwei Welten, zwischen denen es keine Brücke gibt[1].“ Die Unfähigkeit in der Erklärung des Grundphänomens der Wirklichkeit entscheidet über den Wert des Dogmatismus. Er leistet nicht, was er vorgibt, und ist darum gänzlich zu verwerfen. Es bleibt also der Idealismus! Worin besteht sein Wesen?

Ausgangspunkt und Erklärungsprinzip des Idealismus ist die Intelligenz oder das Bewußtsein. Nun besteht die Wirkungsweise der Intelligenz im Erkennen, also in einer gewissen Form des Handelns. Der Idealismus erklärt daher die Intelligenz nicht als ein passives und rezeptives, sondern ein aktives, spontanes Vermögen. Alles Bewußtsein ist ihm Intelligenzhandlung. Beobachten wir den Verlauf unserer Erkenntnisprozesse, so bemerken wir, daß die Intelligenz auf eine gewisse, durch sie selbst bestimmte Weise handelt, deren Formen man treffend die Gesetze dieses Handelns nennen würde. Mithin gibt es notwendige Gesetze der Intelligenz[2]. Aus eben dieser notwendigen Gesetzmäßigkeit, gemäß der die Intelligenz in ihrem Handeln die eigene Schranke und interne Begrenzung fühlt, und nicht etwa durch den Eindruck von einem äußeren Dinge an sich her, erklärt sich das Gefühl der Notwendigkeit, von der die meisten unserer Vorstellungen und jedenfalls alle, die die Erfahrung konstituieren, begleitet sind. Insofern nun der Idealismus überhaupt eine handelnde Intelligenz und in derselben gewisse notwendige Gesetze des Handelns annimmt, heißt er der kritische oder transszendentale[3]. Da nun alle diese Gesetze die Handlungsformen einer und derselben Intelligenz bestimmen, so müssen sie unter sich ein einheitliches System ausmachen, in dem jedes durch das andere wechselseitig und alle insgesamt durch die Intelligenz bestimmt sind. Nun sind zwei Wege denkbar, diese Gesetze des Bewußtseins nachzuweisen: einmal, indem man ihre Tatsächlichkeit empirisch-induktiv statuiert und darauf zeigt, wie nur unter ihrer Voraussetzung die Erfahrung möglich ist — ein Weg, den Kant und die meisten seiner Nachfolger gegangen sind —, oder indem man sie apriori-deduktiv aus dem Wesen der Intelligenz selbst herleitet und darauf zeigt, wie ohne sie die Intelligenz und damit auch die Erfahrung nicht denkbar ist[4]. Diesen Weg ist Fichte gegangen, und damit charakterisiert sich sein System als vollständiger, transszendentaler Idealismus[5].

Wir sind nunmehr im allgemeinen über das Wesen des Fichteschen

---

[1] I, S. 441.
[2] ib.
[3] ib.
[4] I, S. 442.
[5] I, S. 445.

Systems orientiert. Es will die Erfahrung, d. i. das System notwendiger Bewußtseinsbestimmungen, aus den Gesetzen der handelnden Intelligenz deduktiv ableiten. Aber wie kommen wir zur Erkenntnis dieser Intelligenz und wie ist sie beschaffen?

Alle Intelligenz ist ein Handeln; man wird daher ihr Wesen nicht anders einsehen können, als indem man sie bei ihrem Handeln beobachtet. Daher ist die Forderung, die Fichtes Philosophie an den Leser stellt, diese: Denke mit Freiheit irgendeinen Begriff, und attendiere dabei auf die Denkhandlung, die du darin vollziehst. Dieser erste Akt, gewissermaßen dieser Entschluß zum Philosophieren, ist eine Handlung des freien Willens. Aber auch nur dieser; denn denke ich nunmehr einen bestimmten Begriff, so werde ich bald entdecken, daß ich genötigt bin, dabei nach einer gewissen Gesetzmäßigkeit zu verfahren. Denke ich z. B. den Begriff eines Triangels, so werde ich mir dabei einer gewissen Notwendigkeit in meinem konstruierenden Verfahren bewußt, von deren Norm ich schlechthin nicht abweichen kann, ohne meine Intelligenzhandlung selbst aufzuheben. Dieses Bewußtsein der gesetzmäßigen Handlungsweise meiner Intelligenz ist offenbar nichts Begriffliches, noch weniger eine bloß empirische Wahrnehmung, sondern hat entschieden den Charakter einer Anschauung. Da sie aber von allen empirischen Bestimmungen und allem Objekt der Handlung absieht und nur auf diese selbst und ihre Gesetzmäßigkeit reflektiert, so ist sie nicht sinnliche, sondern intellektuelle Anschauung[1]. Diese ist von der empirischen nicht schlechthin und prinzipiell, sondern nur graduell unterschieden. „Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewußtsein sich dem reinen[2]." Diese reine Anschauung nun offenbart mir das Wesen der Intelligenz und ihre Gesetze. Denn beobachte ich etwa vermittels derselben meine Handlungsweise bei jener schon berührten geometrischen Konstruktion, so entdecke ich, daß diese nicht etwa nur momentane und empirisch bedingte Gültigkeit hat, sondern daß sie ins Unendliche hinaus von allen gleichen räumlichen Gebilden und für alle Intelligenzen gilt. Also — so schließt Fichte mit einer später zu besprechenden Voreiligkeit — ist unsere Intelligenzhandlung durch das Merkmal der Unendlichkeit charakterisiert. Denn würde man diese etwa bloß als Eigenschaft unseres räumlichen Vorstellens ansprechen wollen, so wäre zu erwidern, daß der Raum ja selbst nur eine notwendige Handlungsart der Intelligenz darstelle, daß mithin seine Eigenschaften auch solche der Intelligenz selbst seien. „Die Ausdehnung im Raume ist nichts anderes, denn die Sichanschauung des Anschauenden in seinem Vermögen der Unendlichkeit[3]."

Aber die intellektuelle Anschauung offenbart das Wesen der Intelligenz noch nach einer anderen, nicht minder wichtigen Seite hin. Sie

[1] II, S. 373.
[2] I, S. 244.
[3] II, S. 545.

beruht nämlich ihrer eigenen Möglichkeit nach auf einer Art Dichotomie des Bewußtseins, indem ich dieses spalte in ein Grundbewußtsein, das durch die ihm immanente Gesetzmäßigkeit die Objekte hervorbringt, und ein reflektierendes, das diese Produktion und ihre Gesetze beobachtet. Diese eigenartige, gewissermaßen in sich selbst zurückkehrende Tätigkeit meines Bewußtseins, die sich selbst zum Objekt macht und dabei stets Subjekt bleibt, ja die ebendasselbe zum Objekt macht, was vorher Subjekt war, und die diese Korrelation zu einer unendlichen, aufsteigenden Reihe dehnen kann[1], macht nun, wenn ich recht beobachte, gerade das aus, was ich Selbstbewußtsein oder Ichheit nenne. Somit besteht der eigentliche Charakter des Ich in jener „inneren Duplizität"[2] von Subjektivität und Objektivität, aber nicht in der Getrenntheit, sondern in der absoluten Identität beider[3]: Das Ich ist Subjekt-Objektivität. „Ich ist dasjenige, was nicht Subjekt sein kann, ohne in demselben ungeteilten Akte Objekt, und nicht Objekt sein kann, ohne in demselben ungeteilten Akte Subjekt zu sein; und umgekehrt, was so ist, ist Ich[4]."

Die Art, wie wir vermittels der intellektuellen Anschauung auf das Wesen des Ich gekommen sind, bestimmt zugleich seine Abgrenzung gegen verwandte Begriffe. Da von allen empirischen Bedingungen abstrahiert und nur auf die reine, also schlechthin allgemeine Form der Handlung reflektiert ist, so ist der Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre jedenfalls nicht das individuelle Ich, das weder mit anderen noch mit sich selbst stetig identisch, sondern je nach den Bestimmungen des inneren Sinnes bald so und bald so ist. Sondern es ist die bloße Form der Ichheit, die nur das denkt, was alle anderen Intelligenzen schlechthin immer und ebenso denken müssen. Man kann diese allgemeine Ichform das absolute Ich nennen. Sein Wesen besteht nicht in einem substantiellen Sein, sondern in einem aktuellen Werden; es ist also ein bloßes Tun[5], Handlung, Tathandlung. Es ist als solche nicht von anderen ableitbar, sondern ein Ausdruck der Urspontaneität selbst, deren bloße verschiedene Wirkungsformen die einzelnen Intelligenzhandlungen darstellen.

Mit diesen Grundbegriffen sind die Voraussetzungen der Wissenschaftslehre erschöpft. Ihr Gegenstand ist die Erfahrung, die als ein System

---

[1] Fichtes Sprachgebrauch kennt zwar nur ein Denken des Denkens, oder, da Denken ein Sehen des Sehens ist, ein Sehen des Sehens des Sehens (vgl. IX, S. 65, 71 usw.), aber dieser Abschluß ist kein prinzipieller. — Jean Paul (Flegeljahre, Reclam I, S. 81) redet von einem Reflektieren auf die Reflexion einer Reflexion! „Lauter schwere Sätze von einem Widerschein ins Unendliche und einer Tiefe, die wohl nicht jedermanns Gabe ist; ja, vielleicht darf nur einer, der imstande ist, denselben Infinitiv, von welchem Zeitwort man will, im Genitiv mehrmals hintereinander zu schreiben, zu sich sagen: ich philosophiere!" Der Adressat dieses Scherzes ist nicht genannt; doch kann kein Zweifel sein, daß Fichte gemeint ist.

[2] IX, S. 78.

[3] II, S. 507.

[4] II, S. 442.

[5] „Nicht einmal ein Tätiges soll man sie nennen", I, S. 440.

notwendiger Bewußtseinsbestimmungen zu erklären ist; ihr Erklärungsprinzip ist die Tathandlung der Intelligenz oder das absolute Ich; ihre Methode und ihre Aufgabe besteht darin, das ganze System notwendiger Intelligenzhandlungen aus der bloßen Form des absoluten Ich abzuleiten und dadurch die Genesis der Erfahrung aufzuzeigen. Die Normen, an die diese Ableitung gebunden ist, sind lediglich die der allgemeinen Logik. Daher hat jedes Glied der Ableitung auch die volle Härte und Strenge derselben. Es handelt sich bei der Wissenschaftslehre nicht um ein Meinen und Glauben, sondern um ein Wissen und Überzeugtsein. Sie geht nicht aus jener „milden Denkart" hervor, noch rechnet sie auf sie. „Wenn auch nur ein einziges Glied in der langen Kette, die sie zu ziehen hat, an das folgende nicht streng anschließt, so will sie überhaupt nichts erwiesen haben[1]." Darum hängen zwar alle ihre Beweise in der Möglichkeit des Selbstbewußtseins, sind aber von der Erfahrung als dem Resultat der Ableitung gänzlich unabhängig, und der Philosoph zieht keineswegs eine heimliche Visierlinie nach dem Zielpunkt seiner Deduktionen. „Der rechte Winkel — heißt es in einem Fichte geläufigen Bilde —, von welchem aus er seine gerade Linie zu ziehen hat, ist ihm gegeben; bedarf er wohl noch eines Punktes, nach welchem er hinziehe?[2]"

Die Ableitung und Kritik dieser Fichteschen Grundbegriffe wie seiner Methode ist später zu geben. Sie mögen hier nur dienen, die Darlegungen der Wissenschaftslehre einzuleiten.

3. Die theoretische Wissenschaftslehre.

Die intellektuelle Anschauung hat das absolute Ich als ein Handeln, nicht als ein Sein erkannt. Es ist nicht Tatsache, sondern Tathandlung. Da es nun außer dem absoluten Ich nichts gibt, auf das sich die Tathandlung richten könnte, so wendet sie sich auf das Ich selbst. Dieses Verhältnis kann man ausdrücken in der Form: das Ich setzt sich selbst. Da nun für das Ich Sich selbst setzen und Sein völlig identisch sind, so setzt das Ich ursprünglich sein eigenes Sein[3]. — Abstrahieren wir von allem Inhalt dieses Setzens und sehen nur auf die Form desselben, so gewinnen wir die Kategorie der Realität[4]. So wahr es also ein Selbstbewußtsein geben soll, so wahr muß es ein Selbstsetzen des Ich und eine Kategorie der Realität geben.

Unter den Handlungen meines Geistes kommt außer der Form des Setzens auch die des Entgegensetzens vor. Da nun nichts weiteres vorhanden ist als das Ich, so kann es nur sich selbst entgegensetzen. Das Ich setzt sich also ursprünglich entgegen ein Nicht-Ich[5]. Reflektiere ich

[1] I, S. 440.
[2] I, S. 446.
[3] I, S. 98.
[4] I, S. 99.
[5] I, S. 104.

wieder auf die bloße Form der Handlung, so erhalte ich die Kategorie der Negation[1]. So gewiß es also ein Selbstsetzen des Ich gibt, so gewiß gibt es auch ein Entgegensetzen des Nicht-Ich und die Kategorie der Negation.

Das Ich hat sich selbst und ein Nicht-Ich gesetzt, und zwar beide im Ich. Dadurch droht „die Identität des Ich, das einige, absolute Fundament unseres Wissens" zu zerreißen. Es kann nur dadurch gewahrt bleiben, daß zwischen beiden Gegensätzen eine Synthese in der Form einer gegenseitigen Einschränkung hergestellt wird. Einschränkung ist aber nur da möglich, wo Quantitabilität vorliegt. So kommen wir zu dem dritten Grundsatz: Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen[2]. Abstrahieren wir wieder vom Inhalt dieses Satzes und sehen nur auf seine Form, so entsteht die Kategorie der Bestimmung oder des Grundes[3]. So wahr nun im Ich ein Entgegensetzen vorkommen soll, so wahr muß diese Synthese möglich sein, so wahr müssen Ich und Nicht-Ich als teilbar und sich gegenseitig einschränkend gesetzt werden; so wahr muß es auch die Kategorie der Bestimmung geben.

Wir haben bis hierher drei Grundsätze und mit ihnen drei Kategorien gewonnen, die wechselseitig durcheinander und insgesamt durch das Selbstbewußtsein bedingt sind. Aus diesem folgt ein Setzen des Ich, aus diesem ein Entgegensetzen des Nicht-Ich, aus diesem eine Limitation beider. „Über diese Erkenntnis hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie[4]."

Die Limitation zwischen Ich und Nicht-Ich stellt die erste oder Grundsynthese unseres Bewußtseins dar. In ihr entdecken wir zunächst folgende Disjunktion: Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich und, das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich. Der erste Satz bildet die Grundlage der theoretischen, der zweite die der praktischen Wissenschaftslehre[5].

In dem theoretischen Grundsatz findet das philosophierende Bewußtsein eine Reihe neuer Gegensätze, die fortschreitend durch immer verwickeltere Synthesen ausgelöst werden. Dabei treten nach und nach die notwendigen Handlungsweisen der Intelligenz und deren begrifflicher Ausdruck, die Kategorien, hervor. Hatte die erste Synthese die Kategorie der Bestimmung oder der Relation ergeben, so gehen aus der zweiten die Wechselbestimmung[6], aus dieser einerseits die Kausalität, und zwar des Nicht-Ich[7], andererseits die Substantialität des Ich hervor[8]. Es ist

[1] I, S. 105.
[2] I, S. 110.
[3] I, S. 111, 122.
[4] I, S. 110.
[5] I, S. 125, 127.
[6] I, S. 131.
[7] I, S. 136.
[8] I, S. 142.

interessant zu konstatieren, an welchem Punkte dieser logische Schematismus auf einen realen Boden stößt. Fichte hat die Einführung dieses realen Moments so sorgfältig in seine Syllogismen hineingearbeitet, daß hier eine genauere Analyse seines Beweisganges erforderlich ist, um die eigentümlichen Progressen desselben zu verfolgen. Sie ist um so wichtiger, als sich gerade aus diesen letzten und schwierigsten Deduktionen die produktive Einbildungskraft niederschlagen wird, die fortan den Grundbegriff der ganzen theoretischen Wissenschaftslehre bildet.

Kausalität des Nicht-Ich und Substantialität des Ich sind abgeleitet. Würde nur die erste gelten, so würde das Ich lediglich bestimmt durch das Nicht-Ich und verhielte sich leidend; gälte nur die zweite, so würde das Ich durch sich selbst bestimmt und verhielte sich nur tätig. Jetzt soll aber beides zugleich sein, so wahr es ein Selbstbewußtsein gibt. Folglich werden sich beide wieder einschränken. Die Kausalität des Nicht-Ich setzt also ein Leiden ins Ich, aber nur zum Teil, zum Teil nicht; und ebenso setzt die Substantialität des Ich ein Leiden ins Nicht-Ich, aber nur zum Teil, zum Teil nicht. Folglich wird es immer nur einen Teil des Leidens im Ich und Nicht-Ich geben, der der Tätigkeit im anderen entspricht, ein anderer Teil aber wird gewissermaßen überschießen und von der korrespondierenden Tätigkeit unabhängig sein. Da aber Leiden allemal durch Tätigkeit gewirkt und ohne diese nicht einmal denkbar ist, so setzt dieses überschießende Leiden eine überschießende Tätigkeit voraus, die jedenfalls nicht aus der bloßen Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich zu erklären ist. Diese Tätigkeit mag vor der Hand unabhängige Tätigkeit heißen, bis sie näher bestimmt ist[1].

Zwischen dieser unabhängigen Tätigkeit und der zwischen Ich und Nicht-Ich stattfindenden Wechselwirkung, oder, wie Fichte sich ausdrückt, dem Wechsel-Tun-und-Leiden, findet sich nun eine neue Antithese, indem die Wechselbestimmung für jedes Tun im Ich ein äquivalentes Leiden im Nicht-Ich, und umgekehrt, fordert, während die unabhängige Tätigkeit diese Forderung negiert, indem sie einen Teil von Tun und Leiden gerade als unabhängig nachgewiesen hatte. Gleichwohl aber ist es die Wechselbestimmung selbst, die wiederum die unabhängige Tätigkeit fordert. Die Lösung dieser Antithese hat auch hier, wie früher, nach dem Grundsatz der einschränkenden Bestimmung zu erfolgen. Indem nämlich Wechselbestimmung und unabhängige Tätigkeit teils eins das andere, teils beide sich gleichzeitig bestimmen, ergeben sich drei Eventualitäten, die sich weiterhin entweder auf die Kausalität des Nicht-Ich oder die Substantialität des Ich beziehen können und dadurch zu sechs anwachsen. Diese sechs möglichen Synthesen werden von Fichte in recht umständlicher und schwieriger Dialektik ins einzelne diskutiert, wobei eine genauere logische Prüfung schon wegen des ungeheuer schwankenden Charakters der Hauptbegriffe, wie Tun, Leiden, Wechsel usw., unmöglich ist. Die Lösungen dieser sechs Even-

[1] I, S. 149.

tualitäten lassen nach und nach die einzelnen Bestimmungsstücke der Einbildungskraft entstehen und führen überhaupt in die Wurzeln der Wissenschaftslehre hinab.

Aus der bisherigen Deduktion hat sich die Notwendigkeit einer unabhängigen Tätigkeit überhaupt ergeben. Es handelt sich jetzt um deren nähere Bestimmung. Sie wurde aus der Wechselbestimmung erschlossen als deren Beziehungsgrund. „Dieser Beziehungsgrund ist nicht abhängig von der Wechselbestimmung, sondern sie ist von ihm abhängig[1]." Folglich ist die unabhängige Tätigkeit Realgrund der Wechselbestimmung und selbst eine Realität. Da nun „der Grund aller Wechselbestimmung die absolute Totalität der Realität" ist — weil durch die Wechselbestimmung das totale Quantum nicht affiziert wird —, so ist eben diese erschlossene unabhängige Tätigkeit die Totalität aller Realität[2].

1. Die unabhängige Tätigkeit bestimmt die Wechselwirkung als deren Realgrund,

a) bezogen auf die Wirksamkeit des Nicht-Ich. Ins Nicht-Ich wird eine Tätigkeit gesetzt, heißt, ins Ich wird eine quantitative Verminderung der Tätigkeit gesetzt. Da das Ich zu dieser einen Grund denken muß, so setzt es ihn als gewisses Quantum ins Nicht-Ich. Aber auf diesem Punkte ist nicht mehr von der bloßen Quantität die Rede, sondern von der Qualität. Denn das Leiden ist dem „Wesen des Ich, insofern es im Sein besteht, entgegengesetzt"[3], ist also eine der Realität entgegengesetzte Qualität. Der Grund einer Qualität aber heißt Realgrund. Folglich ist die unabhängige Tätigkeit Realgrund des Leidens im Ich. — Aber dieses Resultat, das dem Dogmatismus Nahrung geben könnte, ist nur vorläufig. Auch ist zu bedenken, daß auf einen Realgrund im Nicht-Ich erst geschlossen wird, nachdem ein Leiden ins Ich gesetzt ist, dieses also jenem allemal vorangehen muß.

b) Bezogen auf die Substantialität des Ich. Das Leiden wird in das Ich als verminderte, also der supponierten Totalität nicht gleiche Tätigkeit gesetzt. Eine ebensolche Tätigkeit war aber auch in das Nicht-Ich gesetzt. Es entsteht daher die Frage, wie eine beschränkte Tätigkeit des Ich von einer gleichen des Nicht-Ich, ja, wie das Ich überhaupt noch vom Nicht-Ich unterschieden werden solle. Um diese Unterschiedenheit möglich zu machen, ohne die alle bisherigen Ableitungen hinfällig sein würden, muß die verminderte Tätigkeit außer ihrem Charakter als Tätigkeit überhaupt noch eine besondere Eigenschaft besitzen, durch die sie nur auf das Ich beziehbar wird. Eine solche ist die Absolutheit und Unbeschränktheit, die wohl das Ich, nicht aber das Nicht-Ich besitzt. Die beschränkte Tätigkeit ist also zugleich unbeschränkt. Sie ist unbeschränkt als Handlung

[1] I, S. 152.
[2] ib.
[3] I, S. 154. Hierin liegt eine sehr durchsichtige Subreption. Existenz ist kein Merkmal!

überhaupt[1], denn „es kann gehandelt werden oder auch nicht"; sie ist beschränkt, sofern sie auf ein Objekt geht, denn „wenn einmal gehandelt wird, so muß die Handlung eben auf dieses Objekt gehen, und kann auf kein anderes gehen"[2]. Eine solche Handlung nun, die in diesem Sinne beschränkt und unbeschränkt zugleich ist, stellt, wie Fichte vorgreifend bemerkt, die Einbildungskraft dar. — Bisher ist die unabhängige Tätigkeit als Grund der Materie des Wechsels betrachtet. Aber sie ist ebenso Grund der Form desselben. Hatten wir vorher nur auf den Inhalt der Wechselglieder attendiert, so sehen wir jetzt nur auf die Art und Weise oder die Form des Wechsels. Die unabhängige Tätigkeit erweist sich hier als Formalgrund der Wechselwirkung.

2. Die unabhängige Tätigkeit bestimmt die Wechselwirkung als deren Formalgrund,

a) bezogen auf die Wirksamkeit des Nicht-Ich. Durch Setzen eines Leidens ins Ich wird eine Tätigkeit ins Nicht-Ich gesetzt, d. h. es wird eine gewisse Tätigkeit ins Ich nicht gesetzt und damit ihm entzogen, dagegen gesetzt in das Nicht-Ich. Sehen wir auf die bloße Form dieses Wechsels, so stellt sie sich dar als ein Setzen durch ein Nicht-Setzen oder ein Übertragen. Diese Form zeigt, „daß das Ich sogar, inwiefern es leidet, auch tätig sein müsse, wenn auch eben nicht bloß tätig"[3].

b) Bezogen auf die Substantialität des Ich. Ins Ich wird ein Leiden und zugleich ins Nicht-Ich eine entsprechende Tätigkeit gesetzt. Da nun alle Totalität durch das Ich gesetzt ist und ebenso auch das Leiden als verminderte Totalität, so erscheint diese Tätigkeit mit Rücksicht auf das Nicht-Ich zwar als ein Übertragen, mit Rücksicht auf das Ich aber als ein Entäußern. Beide sind im Grunde identisch, aber das erste entsteht, indem ich bloß auf das Setzen im Nicht-Ich, das zweite, indem ich bloß auf das Ausschließen im Ich reflektiere. — Wir haben jetzt noch den Fall zu betrachten, wo unabhängige Tätigkeit und Wechselbestimmung sich gegenseitig bestimmen. Da sich nun bei der Wechselbestimmung eine Form des Wechsels von seinem Inhalt unterschieden hatte und die unabhängige Tätigkeit sich auf beide beziehen kann, so zerlegt sich diese gegenseitige Bestimmung von unabhängiger Tätigkeit und Wechselbestimmung zunächst in vier und darauf eine Reihe noch weiterer Subdisjunktionen. Ich stelle nur die Grundzüge der Beweisführung zusammen. Unabhängige Tätigkeit und Wechselbestimmung können sich nur in der Weise gegenseitig bestimmen, daß die Tätigkeit in sich selbst zurückgeht vermittels des Wech-

---

[1] Fichte übersieht hierbei, daß er wenige Zeilen vorher die „Tätigkeit überhaupt" als eine Eigenschaft der verminderten Tätigkeit angesprochen hat, vermöge deren sie keine Beziehung aufs Ich hat, während hier gerade das Handeln überhaupt diese Beziehung abgeben soll.

[2] Fichte spielt hier mit den modalen Aussageformen. Man könnte diese Schlußart beliebig perpetuieren; so hier: Es kann auf ein Objekt gehandelt werden oder auch nicht!

[3] I, S. 163.

sels, und der Wechsel in sich selbst zurückgeht vermittels der Tätigkeit. Dadurch machen beide ein und denselben Zustand aus, und es ist der Begriff der synthetischen Einheit, der die gegenseitige Bestimmung beider Disjunktionsglieder möglich macht.

3. Unabhängige Tätigkeit und Wechselbestimmung bestimmen sich gegenseitig in der Form der synthetischen Einheit,

a) bezogen auf die Wirksamkeit des Nicht-Ich. Alle Subdisjunktionen, in die dieser Fall im einzelnen zerlegt wird, laufen am letzten Ende hinaus auf den Grundgegensatz von Leiden im Ich und Tätigkeit im Nicht-Ich. Reflektiert man bloß auf die subjektive Seite und überlegt, daß die Tätigkeit des Nicht-Ich nur durch das Ich gesetzt ist, so gerät man auf den dogmatischen Idealismus. Reflektiert man ausschließlich auf die objektive Seite und erwägt, daß eine Realität vom Ich gar nicht übertragen werden könnte, wenn nicht schon eine unabhängige Realität des Nicht-Ich, eine Art Ding an sich, vorausgesetzt wäre, so verfällt man in den dogmatischen Realismus. Die Lösung dieser Gegensätze findet statt durch ihre synthetische Vereinigung. „Was im Nicht-Ich Tätigkeit ist, ist im Ich Leiden. . . Also sind — kraft der postulierten Synthesis — im Begriffe der Wirksamkeit Leiden des Ich und Tätigkeit desselben, Nicht-Setzen und Setzen, völlig eins und ebendasselbe. . . Keins begründet das andere; noch wird eins durch das andere begründet: denn beide sind eins[1]." Nun aber erschien vorher[2] die Tätigkeit des Nicht-Ich als Realgrund, während die des Ich doch entschieden bloßer Idealgrund sein kann. Wie vereinigen sich beide? Dadurch, daß das Ich durch eben denselben Aktus, durch den es als Idealgrund Verminderung der Tätigkeit in sich setzt, Tätigkeit ins Nicht-Ich setzt, die nunmehr infolge ihrer veränderten Position zum Bewußtsein als Realgrund der Einschränkung im Ich erscheint. Diese Realität ist aber eine Täuschung, da, wie sich hier zeigt, die scheinbare Realkausalität des Nicht-Ich durch das Ich selbst nach dem Idealgrunde gesetzt ist. Damit erweist sich denn der Realgrund als überhaupt illusorisch und innerhalb dieses Systems vollkommen durch den Idealgrund entsetzt. „Ideal- und Realgrund sind im Begriffe der Wirksamkeit (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Realgrund vor) eins und ebendasselbe[3]." Mit diesem Satze begründet sich, dem oben erwähnten dogmatischen Idealismus und Realismus gegenüber, der kritische Idealismus. Er gibt dem dogmatischen Idealismus in der Sache Recht, ergänzt aber die Einseitigkeit desselben darin, daß er die Berechtigung des Realismus wenigstens in seiner Scheinbarkeit erklärt. Er erreicht dieses dadurch, daß er das Ich als das ursprünglich und einzig Reale, und als dessen einzige Tätigkeit das Sich-selbst-setzen erkennt. Denn da auf diese Weise für das Ich Sich-setzen und Sein identisch sind, so

[1] I, S. 173.
[2] S. 58.
[3] I, S. 175.

fallen bei ihm notwendig Ideal- und Realgrund zusammen. „Etwas ist im Ich nicht gesetzt (realiter) heißt demnach offenbar: Das Ich setzt es nicht in sich (idealiter)[1]."

Sofern das Ich seine eigene Totalität setzt, kann man dieses Setzen absolut nennen. Setzt es aber eine Beschränkung in sich, so ist dieses Setzen mittelbar. Nun ist offenbar das Resultat dieses mittelbaren Setzens das Leiden im Ich, sofern es als verursacht durch die Tätigkeit im Nicht-Ich erscheint. Was aber so erscheint, ist das, was wir *Objekt* nennen. Ist das Resultat der Tätigkeit aber ein Objekt, so ist die Tätigkeit selbst ein *Vorstellen*. Da nun das Objekt durch das Vorstellen, dieses aber durch das setzende Ich oder das Subjekt bedingt ist, so gibt es kein Objekt ohne Subjekt, wie es auch umgekehrt kein Subjekt ohne Objekt gibt[2].

Wir haben nunmehr die unabhängige Tätigkeit schrittweise näher bestimmt und zuletzt erkannt als ein Vorstellen von Objekten. Die endgültige Bestimmung gibt endlich die Erörterung der synthetischen Einheit zwischen der unabhängigen Tätigkeit und der Wechselwirkung

b) bezogen auf die Substantialität des Ich. Im Zusammenhange dieser Erörterung offenbart sich endlich der Grund für jene durch das Ich selbst im Ich gesetzte Einschränkung. Es bedarf dazu gar keines äußeren Objektiven, sondern es braucht gewissermaßen nur „ein *Anstoß für das Ich*"[3] vorhanden zu sein, durch den die ins Unendliche gehende Ausdehnung des Subjektiven gehemmt wird. Dieser Anstoß ist freilich nicht als der Tätigkeit des Ich fremd zu denken, sondern als aus der ureigenen Spontaneität desselben hervorgehend, gewissermaßen eine immanente Reflexion seiner unendlichen Tätigkeit, ein Prozeß, der auf dem Standpunkt der theoretischen Wissenschaftslehre noch nicht vollkommen durchsichtig wird. Vermittels dieses Anstoßes also setzt das Ich in seiner Unendlichkeit eine Grenze, die es gleichwohl durch die ihm innewohnende unendliche Tätigkeit stetig zu überwinden trachtet. Es setzt sich in jedem Akte endlich und unendlich zugleich und entfaltet auf der Grenze das ganze Spiel seiner Wechselbestimmungen. „Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt, ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproduziert, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außer derselben setzt, und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht, ist das Vermögen der *Einbildungskraft*[4]."

---

[1] I, S. 176. Zu der Gleichsetzung von Ideal- und Realgrund vgl. die Ausführungen S. 119.

[2] I, S. 188/89. Diese grundlegende These des Idealismus tritt hier als abgeleitet auf; sie ist aber tatsächlich schon mit dem ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre vorausgesetzt.

[3] I, S. 210 u. f.

[4] I, S. 215.

Die Einbildungskraft hat also die Aufgabe, zwei völlige Gegensätze, Ich und Nicht-Ich, Subjektives und Objektives zu vereinigen. Vor dieser Vereinigung sind diese Gegensätze nur ein Gedachtes, bloße Relationen, ohne alle Realität[1]. Erst nach der durch das Wesen des Ich geforderten und von der Einbildungskraft zu vollführenden Synthese beider werden sie gegenständlich und erhalten Realität. Die völlige Vereinigung der Gegensätze ist aber für die Einbildungskraft eine Aufgabe, der sie nicht vollständig nachzukommen vermag[2]. „Dennoch aber ist die Aufgabe da; und es entsteht daher ein Streit zwischen dem Unvermögen und der Forderung. In diesem Streite verweilt der Geist, schwebt zwischen beiden; schwebt zwischen der Forderung und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, und in diesem Zustande, aber nur in diesem, hält er beide zugleich fest — gibt ihnen im Verhältnis auf sich einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung, die zu seiner Zeit als Mannigfaltiges in der Zeit und im Raume sich zeigen wird. Dieser Zustand heißt ein Zustand des Anschauens. Das in ihm tätige Vermögen ist schon oben produktive Einbildungskraft genannt worden[3]."

Hier ist bereits der Charakter der Einbildungskraft als des theoretischen Grundvermögens, wie es das Thema der weiteren Ableitungen der Wissenschaftslehre bilden wird, deutlich ausgesprochen. Sie produziert auf der Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen Subjektivem und Objektivem die ganze Welt der Anschauung und damit alle sinnliche Realität. Aber die Einbildungskraft ist ein stetig Fluktuierendes und der durch sie produzierten Anschauung mangelt zunächst die Konstanz, durch die sie den Charakter der Gegenständlichkeit erhält. Daher treibt die Einbildungskraft ein weiteres Vermögen hervor, worin, wie Fichte wortspielend ausführt, „ein wandelbares besteht, gleichsam verständigt wird", und das daher mit Recht der Verstand heißt[4]. Er ist der Einbildungskraft gegenüber durchaus kein selbständiger Faktor, sondern läßt sich als „die durch Vernunft fixierte Einbildungskraft, oder als die durch Einbildungskraft mit Objekten versehene Vernunft beschreiben"[5]. Dennoch ist er im Erkenntnisprozeß durchaus unentbehrlich. Denn die in stetiger Agilität befindliche Einbildungskraft bedarf erst der sistierenden Tätigkeit des Verstandes, um sich zur Realität zu verdichten. „Die Einbildungskraft produziert Realität; aber es ist in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Produkt etwas Reales[6]." Würden wir uns der Objekte als Produkte unserer eigenen Einbildungskraft bewußt sein, so würden wir ihnen gar keine Realität zuschreiben; da sie aber im Verstande, d. h. einem Vermögen erscheinen, dem wir keine Produktion, son-

[1] I, S. 224.
[2] Der Grund hierfür wird erst in der praktischen Wissenschaftslehre völlig klar.
[3] I, S. 225.
[4] I, S. 233.
[5] ib.
[6] I, S. 234.

dern nur ein Aufbehalten zuschreiben, so erkennen wir ihnen eine von unserem Erkennen völlig unabhängige Realität zu. Deshalb rührt die Gewißheit unserer Überzeugung von der Realität der Außenwelt nur daher, daß wir uns unserer eigenen Produktion derselben nicht bewußt sind.

In diesem Gedanken von der produktiven Einbildungskraft liegt eine der bedeutendsten und weittragendsten Konzeptionen des Fichteschen Geistes. Er löst die ganze gegenständliche Welt auf in ein Produkt des eigenen erkennenden Bewußtseins. Die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich erfährt einen in diesem Zusammenhange noch nicht zu erklärenden Anstoß, infolgedessen es sich zum theoretischen Ich bricht. Es reagiert aber vermöge der ihm eignenden Spontaneität gegen die gesetzte Grenze, indem es vermittels der Einbildungskraft auf derselben die ganze anschauliche Welt wie eine Art Phantasmagorie hervortreibt. Indem darauf der noch schwankende Charakter derselben durch den Verstand fixiert ist, wird sie als real gesetzt, und zwar, da der Verstand zwar bewußt, aber nicht produktiv, die Einbildungskraft zwar produktiv, aber nicht bewußt ist, als eine von dem erkennenden Geiste unabhängige Realität. Damit erweist sich denn die ganze Welt des Nicht-Ich in ihrem letzten Grunde als eine zwar unbewußte, aber darum nicht minder eigene Produktion des Ich, die gleichwohl durch die inneren Bedingungen des unendlichen Ich selbst gefordert ist. „Das Ich kann sich nicht anders setzen, als daß es durch das Nicht-Ich bestimmt sei (kein Objekt, kein Subjekt). Insofern setzt es sich als bestimmt. Zugleich setzt es sich auch als bestimmend; weil das Begrenzende im Nicht-Ich sein eigenes Produkt ist (kein Subjekt, kein Objekt)[1]."

Mit dieser Ableitung der Einbildungskraft und der Einsicht in ihre bewußtlose Produktion haben sich die ursprünglichen Gegensätzlichkeiten unseres Bewußtseins befriedigend gelöst. Ja gerade dasjenige, was alle Theorie des Wissens zu vernichten drohte, die Antithesen unseres Geistes, hat sich als die einzige Bedingung erwiesen, unter der eine solche Theorie aufzustellen ist; „da dasjenige Vermögen, auf welchem alle jene Begebenheiten beruhen, die produktive Einbildungskraft, gar nicht möglich sein würde, wenn nicht absolut entgegengesetzte, nicht zu vereinigende, dem Auffassungsvermögen des Ich völlig unangemessene vorkämen"[2].

Die erste und nächste Aufgabe der Wissenschaftslehre ist gelöst. Wir haben durch Aufdeckung und fortschreitende Lösung der in unserem Geiste enthaltenen Widersprüche die Einbildungskraft als ein reales Faktum unseres Geistes aufgewiesen. Es ist nunmehr die Aufgabe einer neuen, genau umgekehrten Reflexionsreihe, aus der Einbildungskraft als dem theoretischen Grundvermögen die ganze Stufenreihe unserer Erkenntnisfaktoren wieder hervorgehen zu lassen, bis das absolute Ich in seiner Integrität wiederhergestellt und damit die Wissenschaftslehre vollkommen in sich abgeschlossen

[1] I, S. 218.
[2] I, S. 226.

ist. Diese Aufgabe hat Fichte zweimal, allgemeiner in der besprochenen Grundlage der Wissenschaftslehre, ins einzelne gehend in dem Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre gelöst. An der ersten Stelle deduziert er Anschauung, Verstand, Urteilskraft und Vernunft, an der zweiten Empfindung, Anschauung, Vorstellung und Ding, Substantialität und Kausalität, sowie Raum und Zeit. Die Deduktionsmethode ist auf allen Stufen die gleiche. Da es im Wesen des Ich liegt, das was es ist, auch für sich zu sein, d. h. über sein Tun zu reflektieren, so wird sich über seine erste primitive Intelligenzhandlung eine zweite reflektierende aufbauen, über dieser dann eine dritte usw., bis sich alles im Kreis gerundet hat. „In jeder folgenden Deduktion wird die Handlung, durch welche das erste Produkt hervorgebracht wurde, durch eine neue Handlung, die darauf geht, wieder Produkt[1]." Auf diese Weise erscheinen denn alle Faktoren der Kantischen Erkenntniskritik in einer streng geschlossenen Folge und dem Verhältnis absoluter, gegenseitiger Bedingtheit. Waren sie bei Kant empirisch aufgegriffen und daher ohne eigentliche Garantie ihrer Vollständigkeit, so erscheinen sie hier a priori deduziert, „und nun sind sie im Ich vorhanden"[2].

Von besonderem Interesse innerhalb dieser sich sonst sehr ähnlichen Deduktionen ist die aprioriische Ableitung von Raum und Zeit, die hier auch darum näher zu betrachten ist, weil sie deutlich zeigt, welchen entscheidenden Einfluß die Einbildungskraft nicht nur als Lehrbegriff des Systems, sondern auch als Motiv der Systembildung bei Fichte gehabt hat. Die Deduktion nimmt folgenden Gang.

Ich und Nicht-Ich treffen, wie gezeigt ist, an einer gemeinsamen Grenze zusammen. Dieses Zusammentreffen ist kein notwendiges, sondern ein zufälliges; denn daß das Ich ein Nicht-Ich vorstellt, ist auf dieser Reflexionsstufe zufällig. Ich und Nicht-Ich müssen nun gemäß der Forderung des Ich vereinigt werden. Dies geschieht vermittels der Einbildungskraft in der Anschauung. Wie ist nun diese zufällige Einheit von Ich und Nicht-Ich in der Anschauung zu denken? Sie findet statt in „einem dritten, das weiter gar nichts ist noch sein kann, als das, worin sie zusammentreffen, und welches wir indessen einen Punkt nennen wollen"[3]. Die auf der Grenze von Ich und Nicht-Ich entstandene Anschauung soll eine zufällige sein. Um als solche dem Bewußtsein zu erscheinen, muß sie einer anderen, notwendigen entgegengesetzt werden. Damit sind zwei Anschauungen in einen Gegensatz nicht ihrer inneren Bestimmungen, sondern ihrer äußeren Verhältnisse gestellt. Denken wir diese Anschauungen etwa als zwei Kräftezentren, von denen das eine zufällig, das andere notwendig sein soll, so kann sich dieses antithetische Verhältnis nur in der Sphäre ihrer Wirksamkeit darstellen. Setze ich nun eine Wirkungssphäre

[1] I, S. 344.
[2] I, S. 411.
[3] I, S. 391.

als notwendig, so ist dadurch eine zweite insofern bedingt, als sie von der ersten ausgeschlossen ist. Die Relation des Ausschließens kann aber nur stattfinden, wenn die ausschließende und ausgeschlossene Sphäre zusammentreffen in einem gemeinschaftlichen Dritten. Dieses darf aber keine Kraft und somit keine Realität haben, da sonst die beiden Wirkungssphären durch diese Realität auseinander gehalten würden und nicht in ihr zusammentreffen könnten. Unmittelbar dort also, wo die eine Sphäre aufhört, schließt die andere an; es kommt mithin der Anschauung Kontinuität zu. Der Punkt der Vereinigung beider Anschauungen aber, oder die durch die Einbildungskraft produzierte gemeinschaftliche Sphäre beider ist der Sitz dieser Kontinuität und offenbart sich als Raum. Durch Abänderung der Reflexionsrichtung auf die verschiedenen Momente dieser Ableitung gewinnen wir deduktiv alle Eigenschaften des Raumes: er ist ausgedehnt, zusammenhängend, ins Unendliche teilbar, von den Dingen, die ihn erfüllen, abtrennbar usw.[1]

Die Erschleichungen dieser Ableitung liegen deutlich zutage. Sie bestehen in der Einführung des Begriffes des Zufälligen, wodurch die Zweiheit der Anschauungen vorbereitet wird, in dem Begriff der Sphäre, der die Raumvorstellung bereits einschließt, in der Mehrheit von aneinandergrenzenden Anschauungen, da in diesem Zahlbegriff bereits Raum und Zeit vorausgesetzt sind usw. Zudem leitet Fichte auch nicht eigentlich den Raum als sinnliche Anschauungsform, sondern nur den Begriff des Kontinuums ab, der ebensogut für die Zeit gilt. Er muß diese Unzulänglichkeit gefühlt haben, denn er hat in der Wissenschaftslehre von 1801 eine stark veränderte Ableitung des Raumes versucht[2], die indes außerhalb der Grenzen dieser Betrachtung fällt. Dagegen ist eine längere Ausführung in einem Briefe an Schelling von Interesse, in der eine Deduktion der drei Dimensionen des Raumes versucht wird[3]. Hier werden dem ursprünglichen Raum oder dem Raum als Anschauung überhaupt keine Dimensionen zugeschrieben. „Er ist überall, klein oder groß, Kugel, und alles Verfahren der Einbildungskraft mit ihm ist bloß, diese Kugel auszudehnen oder zu kontrahieren." Die drei Dimensionen entstehen durch abstrahierendes Denken im Raum; so der Punkt durch Abstraktion von den unendlich vielen in der Kugel ihn einschließenden Punkten. Die Abstraktionsprozesse bei der Linie, der Fläche und dem Körper werden auf Grund einer vagen und vollkommen unkontrollierbaren Analogie der subsumierenden Urteilskraft, der reflektierenden Urteilskraft und der Vernunft bei Kant gleichgesetzt. Mit der dritten Dimension ist der Körper „denn nun wirklich im Raum, wie die Anschauung ihn will. Nur durch die Eckigkeit verrät er das Denk- und Abstraktionswerk"[4]. — Diese sehr

[1] I, S. 400 f.
[2] II, S. 90 f.
[3] Leben u. Briefwechsel, II, S. 325.
[4] Schellings Einbildungskraft korrigierte die Fichtesche dahin, daß der reine Raum, da er gar keine Dimensionen habe, auch nicht gut Kugel sein könnte, indem

kräftige mathematische Phantasie hat später noch eine etwas veränderte Deduktion der drei Dimensionen hervorgetrieben, bei der freilich eine Linie vorausgesetzt wird, die in der Länge an beiden Enden, in der Breite an beiden Enden und zudem noch in Höhe und Tiefe begrenzt ist[1].

Die Deduktion der Zeit verläuft im allgemeinen übereinstimmend mit der des Raumes, doch trennt sie sich an einem bestimmten Punkte mit entschiedener Wendung von ihr. Nennen wir die eine der eben supponierten Kraftsphären x und setzen wir den Punkt, in dem sie durch die Einbildungskraft mit dem Ich synthetisch vereinigt sein soll, = d. Das Setzen der Sphäre x in dem Punkte d ist, nach Voraussetzung, zufällig. Um diese Zufälligkeit ins Bewußtsein zu heben, muß ihr eine zweite Kraftsphäre y entgegengesetzt werden, die eine notwendige Synthesis mit irgendeinem Punkte hat. Dieser Punkt muß außer d liegen und möge c heißen. c und d sind also beide synthetische Vereinigungspunkte zwischen Ich und Nicht-Ich — darin stimmen sie überein. Sie unterscheiden sich aber darin, daß d als zufällig mit Freiheit, c aber notwendig gesetzt ist. Folglich haben c und d unter sich ein teils zufälliges, teils notwendiges Verhältnis, insofern d durch c notwendig, c durch d zufällig ist. Mithin ist d abhängig von c und c muß allemal vorher gesetzt sein, ehe d eintreten kann. Erweitern wir dieses Raisonnement nach beiden Seiten, so gewinnen wir eine Reihe von Punkten, in der jeder folgende vom vorhergehenden abhängt, ohne daß dieser von ihm abhängt, also eine Reihe von Momenten, deren Bedingtheit nicht reziprok, sondern nur einseitig ist. Eine solche Reihe aber ist die Zeit. „Eine bestimmte Quantität des Raumes ist immer zugleich; eine Quantität der Zeit immer nacheinander[2]." Daher kann das Quantum des einen nur durch das des anderen gemessen werden.

Der Nerv dieses Beweises, der die meisten Fehler mit dem des Raumes teilt, liegt darin, daß aus dem Verhältnis der logischen Bedingtheit zweier Momente durch die Einbildungskraft das Verhältnis der zeitlichen Folge derselben gemacht wird. Überhaupt sind die Ableitungen Fichtes darin charakterisiert, daß man sie als eine durch die Einbildungskraft vollzogene Realisierung und Objektivierung logischer Begriffsrelationen bezeichnen kann. Daher gelingt Fichte auch nie eine wirklich reale Deduktion. Er deduziert nicht diese oder jene inhaltlich determinierte Empfindung oder Anschauung, sondern nur die Empfindung und Anschauung überhaupt, d. h. also ihre bloßen Schemata, soweit sie im Erkenntnisprozeß figurieren. Ja, sogar von der Einbildungskraft wird uns nie gezeigt, was sie produziert und wie, sondern nur daß sie überhaupt das produktive Grundvermögen darstellt, also ihr bloß logisch-schematischer

---

diese zwar keine Länge und Breite, wohl aber Tiefe habe! (Leben u. Briefw., II, S. 330.)

[1] II, S. 593.

[2] I, S. 411.

Charakter. Wo Fichte diesen allgemeinen Formalismus verläßt und zu konkreteren Verhältnissen hinabsteigt, wie bei Raum und Zeit, kann er wenigstens der Analogie mit den logischen Relationen nicht entraten und greift dabei zu den offenbarsten Fehlschlüssen. Der tiefere Grund dieser Mißverständnisse liegt in dem Charakter des Systems selbst und ist später darzulegen.

Mit der Ableitung der Intelligenzformen aus der produktiven Einbildungskraft bis hinauf zum absoluten Ich hat die theoretische Wissenschaftslehre ihren Kreislauf geschlossen. Aber zwei Fragen sind innerhalb ihres Gedankenkreises noch ungelöst geblieben. Alles theoretische Bewußtsein gründet sich auf die produktive Einbildungskraft; aber diese selbst gründete sich auf zwei Bedingungen, die nicht mehr in das Gebiet des Theoretischen fielen: die unendliche Tätigkeit des Ich und der auf sie geschehende Anstoß. Beide Fragen weisen uns mit ihrer Lösung auf die praktische Wissenschaftslehre.

4. Die praktische Wissenschaftslehre[1].

Die theoretische Wissenschaftslehre war von dem besonderen Grundsatze ausgegangen: Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, und hatte in der Analyse dieses Satzes das ganze System unserer Vorstellungen entrollt. So erwies sich zwar das theoretische Ich als hinreichend, um die innere Bedingtheit der Bewußtseinsbestimmungen in ihrer Vollständigkeit abzuleiten; daß es aber eine Vorstellungswelt und ein theoretisches Ich überhaupt gibt, erwies sich als bedingt durch jenen Anstoß von seiten des Nicht-Ich. Damit gewinnt es auf diesem Standpunkt den Anschein, als ob unsere Erfahrung gleicherweise durch das Nicht-Ich wie durch das Ich begründet sei. Nun zeigte aber schon der erste Grundsatz, daß alle Realität nur im Ich und für dasselbe wäre; wie kann demgegenüber auch das Nicht-Ich Grund der Realität sein? Entschieden nur in der Form, daß das Nicht-Ich selbst durch das Ich begründet, also nur in sekundärer Weise Grund der Realität wird. Die absolute Tathandlung des Ich mußte demnach einerseits sich selbst, andererseits das Nicht-Ich setzen; es wäre im ersten Fall Setzen, im zweiten Entgegensetzen, im ersten unendliche, im zweiten endliche Tätigkeit. Wie vereinigen sich diese Gegensätze? Die endliche Tätigkeit ist dadurch endlich, daß sie eine Schranke hat, die unendliche eben dadurch unendlich, daß sie diese nicht hat. Die synthetische Vereinigung beider würde eine Tätigkeit sein, die sich zwar eine Schranke setzt, diese aber stetig zu überwinden trachtet. Eine solche Tätigkeit würde als ein Streben zu bezeichnen sein. Folglich ist jene geforderte Vereinigung von endlichem und unendlichem Setzen nur möglich in einer dritten Tätigkeit, die in einem *unendlichen*

[1] Vgl. zum folgenden Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, VI, S. 370 f.

Streben besteht[1]. Sofern das unendliche Ich eine Schranke überhaupt setzt, wird es endlich; sofern es diese Schranke aber beständig zu überwinden trachtet, wahrt es den Charakter seiner Unendlichkeit. Durch das Setzen der Schranke aber setzt es in sich einen Anstoß, dadurch ein Nicht-Ich, dadurch eine objektive Welt, dadurch ein theoretisches Ich. So vereinigen sich absolutes und theoretisches Ich in dem Begriffe des unendlichen Strebens, und konstituieren in dieser Vereinigung das praktische Ich.

Aber noch ist zu fragen: Wie kommt der Impetus, überhaupt eine Schranke zu setzen, in das unendliche, sich selbst homogene Ich? Auch diese Frage löst Fichte wieder durch eine logische Begriffskontrastierung. Jedes Streben fordert ein Gegenstreben, ohne welches es kein Streben sein würde. Da nun schlechthin nichts ist außer dem Ich, so kann dieses Gegenstreben auch nicht von einem Fremden, sondern nur vom Ich selbst herrühren. Da aber das Ich nur eine identische, homogene Tätigkeit hat, nämlich das Setzen, so kann dieses Gegenstreben sich nicht in der Art, sondern nur in der Richtung von der ursprünglichen Tätigkeit des Ich unterscheiden[2]. Denken wir also die ursprüngliche Tätigkeit als eine nach außen gehende, so wird die gegenstrebende als eine nach innen gerichtete, reflektierende zu denken sein.

Aber woher rührt die Nötigung für das Ich — so setzt sich unsere Frage hier fort —, eine nach außen gehende Tätigkeit von einer nach innen gerichteten in sich zu unterscheiden? Und warum erscheint ihm die letzte als etwas Fremdartiges, Objektives? Die definitive Lösung dieser Frage wird uns über das tiefste Wesen des Ich, jenen schon berührten Charakter der inneren Duplizität, Aufschluß geben. — Das Ich setzt sich selbst; und alles, was es ist, ist es auch für sich. Da sein Wesen nur Tätigkeit ist, so ist diese Tätigkeit also eine in sich selbst zurückgehende, und ihre Richtung zentripetal. Aber der Begriff der Richtung ist ein bloßer Wechselbegriff. Eine Richtung ist nicht denkbar, ohne Voraussetzung einer entsprechenden Gegenrichtung, an der sie orientiert ist. „Mithin können wir der absoluten Tätigkeit des Ich eine Richtung, und eine zentripetale Richtung, nur unter der stillschweigenden Voraussetzung zuschreiben, daß wir auch eine andere, zentrifugale Richtung dieser Tätigkeit entdecken werden[3]." Dieses Widerspiel seiner Tätigkeit läßt also das Ich in einem doppelten Sinne erscheinen: einmal, inwiefern es reflektierend ist, einmal inwiefern es dasjenige ist, worauf reflektiert wird. In der ersten Form ist es zentripetal, in der zweiten zentrifugal ins Unendliche. Das Wesen des Ich besteht nun nicht in der Getrenntheit dieser beiden Seiten, sondern in ihrer vollkommenen Durchdringung und synthetischen Einheit. Aber dadurch ist die Tatsache des Bewußtseins noch nicht erklärt; denn dieses besteht, wie sich gezeigt hat, gerade in einer eigenartigen

[1] I, S. 261.
[2] I, S. 272.
[3] I, S. 273.

Getrenntheit von Subjekt und Objekt. Um nun auch diese Tatsache zu erklären und gleichwohl jene innere synthetische Einheit festzuhalten, damit also die Möglichkeit eines bewußten Ich aufzuzeigen, müssen wir eine noch höhere Reflexion annehmen, die beide Richtungen des Ich auf ein Drittes bezieht. Dieser dritte Beziehungspunkt ist aber eben jener Anstoß. Nach der Forderung des absoluten Ich sollte seine zentrifugale Tätigkeit ins Unendliche gehen; in irgendeinem Punkte dieser Linie aber setzt der Anstoß ein und nunmehr erfolgt von diesem aus die reflektierte, zentripetale Tätigkeit. Würde diese denselben unendlichen Bereich decken, den die zentrifugale Tätigkeit einnimmt, so würde keinerlei innere Differenziertheit, sondern vollkommene Koinzidenz stattfinden, und daher kein Bewußtsein möglich sein. Da sie aber nur einen endlichen Teil derselben, nämlich bis zum Anstoß hin, einnimmt, so ist eine Beziehung dieser reflektierten Tätigkeit auf die geforderte unendliche möglich und die Entstehung des Bewußtseins erklärt. Damit ist zugleich einleuchtend gemacht, warum die zentripetale Richtung als etwas Fremdartiges betrachtet und aus einem dem Ich entgegengesetzten Prinzip erklärt wird[1].

An diesem Punkte ist auch die Möglichkeit gegeben, den Unterschied von absolutem, theoretischem und praktischem Ich genauer festzulegen. Das absolute Ich setzt sich selbst und damit alle Realität ins Unendliche. Nun liegt es im Wesen des Ich, über sich zu reflektieren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion die Idee des absoluten Ich zugrunde, treibt dabei über jeden etwaigen Anstoß in seiner Bahn hinaus und kommt daher zu keinem Objekt und zu keiner Realität. Es produziert auf diese Weise die Welt dessen, was sein soll, die Reihe des Idealen, und erweist sich hierin als praktisches Ich[2]. Geht aber die Reflexion nur bis auf den Anstoß und setzt demnach ihr Herausgehen aus dem Ich als beschränkt, so entsteht dem Bewußtsein die Reihe der Objekte, des Realen. Insofern konstituiert die Reflexion das theoretische Ich[3]. Aus dieser Ableitung ergibt sich das Verhältnis von theoretischem und praktischem Ich als das einer notwendigen Bedingtheit. Gibt es kein praktisches Ich, so geht die Tätigkeit des Ich nur bis zum Punkte des Anstoßes, also nicht über denselben hinaus, setzt mithin kein Nicht-Ich, mithin keine objektive Realität, mithin kein theoretisches Ich. Gibt es wiederum kein theoretisches Ich, so gibt es keinen Anstoß, daher keine Möglichkeit, zentripetale und zentrifugale Richtung zu unterscheiden,

---

[1] Fichtes etwas subtiler Beweis geht in folgenden Stufen: 1. Wenn ein Streben sein soll, muß ein Gegenstreben sein. 2. Wären beide gleich und unendlich, so würde keine innere Differenziertheit unter ihnen stattfinden. 3. Auf dieser beruht aber alles Bewußtsein. 4. Nun ist das Ich bewußt. 5. Folglich kann sich das Gegenstreben nicht völlig mit dem unendlichen Streben decken, sondern begreift nur einen endlichen Teil desselben. 6. Folglich gibt es im unendlichen Ich eine Grenze, eine Schranke, einen Anstoß. — Hiermit ist wieder nur deduziert, daß ein Anstoß stattfindet; aber man sieht nicht wo und wie.

[2] I, S. 277.

[3] ib.

daher kein Bewußtsein, daher kein praktisches Ich. Folglich ist mit dem praktischen das theoretische, mit dem theoretischen das praktische, mit beiden aber das absolute Ich gesetzt.

Was für die theoretische Wissenschaftslehre das theoretische Ich und sein Grundvermögen, die Einbildungskraft, war, das ist für die praktische Wissenschaftslehre das praktische Ich und sein Grundvermögen, das unendliche Streben. Und wie wir durch Reflexion auf das theoretische Grundvermögen das ganze System notwendiger Vorstellungen entwickelten, so wird sich nunmehr aus einer fortschreitenden Reflexion auf das praktische Grundvermögen das ganze System notwendiger Triebe ergeben. Diese Fichtesche Theorie der Triebe ist nicht so sehr interessant durch die Dialektik ihrer Ableitungen, als durch die Art, wie sie theoretische und praktische Motive durcheinander spielen läßt und gewissermaßen den Funktionen des Erkennens eine Substruktion im Willensleben zu verschaffen versucht. Sie bereitet zudem die Betrachtungen vor, die in der Fichteschen Sittenlehre ihren Höhepunkt erreichen, und die die innersten Motive des Systems deutlicher darlegen, als es die theoretische Seite desselben vermochte.

Das Ich findet sich eine Schranke gegenübergesetzt und fühlt in sich ein Streben, diese zu überwinden. Dieses Streben kann nun nicht gesetzt werden als auf das Nicht-Ich gehend; denn dann wäre es reale Tätigkeit und kein Streben mehr. Es muß daher ein rein subjektives, sich selbst produzierendes Streben sein, und heißt als solches Trieb[1]. — Das Ich strebt zur Unendlichkeit und zugleich zur Reflexion, wodurch es derselben eine Grenze setzt. Wird nun der Trieb begrenzt, so ist in diesem Punkte die Reflexion befriedigt, der Trieb nach realer Tätigkeit aber beschränkt. Beides vereinigt, ergibt die Äußerung eines Zwanges, eines Nichtkönnens. Ein solches heißt Gefühl[2].

Bestimmen wir jetzt das Wesen des Triebes näher. Er ist, wie gezeigt, ein sich selbst produzierendes Streben, und geht als solches zunächst auf das Ich. Da das Wesen des Ich aber darin besteht, über sich selbst zu reflektieren, so ist dieser ursprüngliche Trieb zum Ich zugleich Reflexionstrieb. Die Reflexion kommt aber erst dadurch zustande, daß das unendliche Streben gehemmt und dadurch objektiviert wird. Der Reflexionstrieb wird also Trieb nach Objekten, d. h. Vorstellungstrieb sein. „Dieser Trieb ist die erste und höchste Äußerung des Triebes, und durch ihn wird das Ich erst Intelligenz. — Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchtendste die Subordination der Theorie unter das Praktische; es folgt, daß alle theoretischen Gesetze auf praktische und, da es wohl nur ein praktisches Gesetz geben dürfte, auf ein und ebendasselbe Gesetz sich gründen[3]."

---

[1] I, S. 287.
[2] I, S. 289.
[3] I, S. 294 f. — Leben u. Briefw., II, S. 179 wird der Trieb als „das eigentliche Vehiculum der Realität" bezeichnet.

Ist der Trieb im allgemeinen die Grenze zwischen Tod und Leben, so ist der Vorstellungstrieb die Grenze zwischen bloßem Leben und der Intelligenz. Somit erfolgt die Wendung vom Unbewußten zum Bewußtsein nicht durch einen allmählichen Übergang nach Naturgesetzen, sondern durch einen plötzlichen Sprung vermöge der absoluten Spontaneität des Ich, d. i. seiner Freiheit.

In dieser Zurückführung der bewußten Vorstellung auf den zunächst unbewußten Trieb hat Fichte den Widerspruch übersehen, in den er sich dadurch mit den Voraussetzungen seines Systems verwickelt. Es war in dem Fichteschen Gedankenkreise gerade eines der Hauptargumente gegen den Dogmatismus, daß dieser zwar das Sein, aber nicht die Tatsache des Bewußtseins erklären konnte, und gerade eine der Hauptvoraussetzungen des eigenen Systems, daß das Bewußtsein in der Form des absoluten Ich das durchaus Primäre und den Grund alles dinglichen Seins bilde. An dieser Stelle nun führt Fichte das Bewußtsein, wenn auch nicht auf ein totes Sein, so jedenfalls auf ein unbewußtes Willensprinzip zurück, und gerät dadurch mit sich selbst in einen Widerspruch, der auch dadurch nicht beseitigt wird, daß er beide Faktoren, Vorstellung und Trieb, in dem täuschenden Ausdruck Vorstellungstrieb vereinigt. In dieser hybriden Bildung, die überhaupt für seine praktische Wissenschaftslehre charakteristisch ist, kreuzen sich die beiden großen, von Kant übernommenen, bei ihm aber in einen gewissen Antagonismus geratenen Motive, *den Primat des Praktischen vor dem Theoretischen durchzuführen und gleichwohl die Position eines absoluten Idealismus nicht aufzugeben*. Dieser Widerstreit selbst aber beruht, wie sich zeigen wird, auf der grundsätzlichen Verkennung eines von Kant nachdrücklich statuierten erkenntnistheoretischen Sachverhalts, deren Folgen sich in der ganzen Weite der Fichteschen Systembildung als verhängnisvoll erweisen.

Wir haben den deduzierten Trieb bisher als Reflexionstrieb und als Vorstellungstrieb kennen gelernt. Da nun alle Vorstellung auf eine Realität geht, die sie gleichwohl nicht verwirklichen kann, so ist der Vorstellungstrieb zugleich Trieb zur Produktion, der sich aber in einem bloßen *Sehnen* erschöpft. Das Ich hat also einmal ein Gefühl der Begrenzung, der Schranke, andererseits ein Sehnen nach Realität. Da nun Streben und Widerstreben sich stets das Gleichgewicht halten müssen, so kann das Ich das vermittels der Schranke gesetzte Quantum Realität nicht verändern, sondern nur bestimmen. Das Sehnen äußert sich also als *Trieb des Bestimmens*[1]. Welches ist das Objekt dieses Bestimmens? Würde es auf das wirkliche Ding selbst gehen, so würde es das für das Triebleben nötige Gefühl des Zwanges aufheben. Es kann sich also nur auf die immanente Tätigkeit des Ich selbst beziehen, in derselben gewisse subjektive Bestimmungen setzen, die dann objektiv gedeutet werden. So wird der ursprünglich auf reale Produktion gehende Bestimmungstrieb abgelenkt

[1] I, S. 307.

auf bloße ideale Bestimmung im Ich. Da er deshalb die wirklichen Dinge nicht affizieren kann, so äußert er sich wenigstens in einem Variieren der ihnen korrespondierenden Vorstellungen. Als solcher stellt er einen Trieb nach Wechsel dar[1]. Wechselt dieser Trieb mit zwei Vorstellungen, so wechselt er auch mit den Gefühlen, die sie begleiten. Das Ich muß diese beiden Gefühle teils einander entgegensetzen, teils synthetisch vereinigen. Es kann beides zugleich nur, wenn die Gefühle in einem solchen Verhältnis stehen, daß das eine das andere begrenzt und bestimmt. Dieses Verhältnis findet nun statt zwischen dem schon aufgezeigten Gefühl des Sehnens und dem der Befriedigung[2]. Ohne Sehnen keine Befriedigung, ohne Befriedigung kein Sehnen. Hier herrscht vollkommene Harmonie zwischen Trieb und Handlung, weshalb diese auch von dem Gefühl des Beifalls begleitet ist. Sollen aber Trieb und Handlung absolut harmonieren, so müssen sie sich wechselseitig bestimmen. Dieser Trieb nach Wechselbestimmung hat nun nicht wieder ein besonderes Objekt, sondern nur sich selbst zum Gegenstand. Er wäre ein Trieb, „der sich absolut selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen". Gibt man ihm die Form eines Gesetzes, so ist er ein „Gesetz um des Gesetzes willen, ein absolutes Gesetz, der kategorische Imperativ: Du sollst schlechthin[3]!" In dieser Formulierung hat das Triebleben seinen höchsten Ausdruck erhalten als sittlicher Trieb. Er fordert eine Handlung, die, wie er selbst, bestimmend und bestimmt zugleich ist: „Es wird gehandelt, weil gehandelt wird und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit[4]."

Damit mündet das System der Triebe in den sittlichen Trieb. Die Vorstellung verwies auf den Trieb als ihren Grund, und dieser endet im Sittlichen. Die theoretische Wissenschaftslehre gründete sich auf die praktische, und diese weist nunmehr zurück auf die Ethik. So scheinen alle Linien des Systems gegen die Sittenlehre hin zu konvergieren, und es erübrigt nunmehr noch, die Grundgedanken derselben in kurzer Folge zu entwickeln und damit die verschiedenen Ansätze und Tendenzen des Systems in dem von Fichte selbst proklamierten Höhepunkt dieses Gedankenkreises zusammentreten zu lassen.

5. Die Sittenlehre.

„Ich finde mich als wirkend in der Sinnenwelt"[5], mit dieser Innewerdung hebt alles Bewußtsein an. Sowie ich überhaupt nur weiß, weiß ich von mir als einem Tätigen; meine Wirksamkeit ist eine Bedingung,

[1] I, S. 320.
[2] I, S. 324.
[3] I, S. 327.
[4] ib.
[5] IV, S. 3.

ohne die mein Selbstbewußtsein gar nicht zustande kommen könnte. Achte ich aber auf mein Wirken, so finde ich, daß ich mir nie eine bloße Tätigkeit überhaupt, sondern stets nur eine bestimmte zuschreiben kann. Jede Tätigkeit setzt aber als solche einen Widerstand voraus. Ist nun die Tätigkeit ein Handelndes, Agilität, Beweglichkeit, so ist dieser Widerstand ein nur „Bestehendes, ruhig und tot Vorliegendes, das da bloß ist, keineswegs aber handelt", also bloße Objektivität, Stoff[1]. Ohne diesen Stoff kein Widerstand, ohne diesen keine Tätigkeit, ohne diese kein Bewußtsein, kein Ich. Folglich gibt es diesen widerstrebenden Stoff so gut wie es ein Ich gibt.

Das Wesen des Ich besteht in absoluter Tätigkeit. Für das Ich der Individuation kann sich diese Tätigkeit nur darstellen als ausgehend vom Subjektiven und bestimmend das Objektive, also als eine Kausalität des Begriffes auf das Objekt. In dieser Form erscheint die absolute Tätigkeit als Freiheit. Freiheit ist also die durch die Gesetze unseres Bewußtseins notwendig gemachte Darstellung unserer absoluten Tätigkeit als Kausalität des Begriffes auf das Objekt. Sie ist somit „sinnliche Vorstellung der Selbsttätigkeit, und entsteht durch den Gegensatz mit der Gebundenheit des Objekts und unserer selbst als Intelligenz, inwiefern wir dasselbe auf uns beziehen"[2]. Das absolute Ich als Tathandlung kennt somit nur unendliche Spontaneität, erst in der Brechung des Ich in Subjekt und Objekt erscheint diese in der spezifischen Form der Freiheit. Ich setze mich als frei, heißt nun, ich bestimme ein Objekt, ein Sein, durch die Kausalität des Begriffes, der in dieser Anwendung Zweckbegriff heißt. Der Zweckbegriff ist nicht wieder durch ein Objekt, sondern absolut nur durch sich selbst bestimmt. — Damit haben wir zwei ihrem Wesen nach ganz verschiedene Gegenpole aus dem Bewußtsein abgeleitet, zwischen denen sich alle Erscheinungen des Sittlichen bewegen werden: eine absolute Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Begriffes, zufolge der im Praktischen geforderten Kausalität des Subjekts aufs Objekt, und ihm gegenüber ein scheinbar ebenso absolutes Sein des Stoffes, zufolge der im Theoretischen geforderten Kausalität des Objekts aufs Subjekt[3]. So ist zwar das Absolute letzten Sinnes, worauf alles Bewußtsein und alles Sein sich gründet, die reine Tätigkeit des absoluten Ich. Aber in dem Grundgesetze desselben, daß das Tätige nur als vereinigtes Subjekt und Objekt erblickt werden kann, liegt zugleich die Notwendigkeit, daß diese reine Tätigkeit erscheinen muß als Wirksamkeit auf etwas außer mir.

Betrachten wir die menschlichen Handlungen und ihre Verursachung im Gemüte, so finden wir unter ihnen einige, die ohne jede Sollizitation durch äußere Objekte, lediglich durch eine innere Nötigung erfolgen. Sie tragen den auszeichnenden Charakter dessen, was man Sollen oder mora-

[1] IV, S. 7.
[2] IV, S. 9.
[3] IV, S. 10.

lische Verbindlichkeit nennt und konstituieren die sittliche Natur des Menschen. Begnügt man sich nun mit der bloßen Konstatierung dieses ethischen Sachverhalts, so bleibt man auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins. Sucht man aber in die inneren Gründe dieses sittlichen Phänomens, d. h. in seinen Zusammenhang mit dem Selbstbewußtsein einzudringen, so erhebt man sich auf die Höhe der Wissenschaftslehre. Die Aufgabe ihrer Untersuchung wird eine doppelte sein: sie versucht zunächst eine Art Deduktion des Sittengesetzes und entwirft darin eine Theorie des Bewußtseins unserer moralischen Natur überhaupt; sie versucht zweitens den Realitätsnachweis des so deduzierten Sittengesetzes, d. h. seine Anwendbarkeit im Leben zu erbringen. Mit dieser doppelten Untersuchung beschließt sich die Prinzipienlehre der Fichteschen Ethik.

Das absolute Ich ist an sich reine Tätigkeit. Erscheint es im Bewußtsein gebrochen als Subjekt und Objekt, so wird es als Subjekt sich im Denken und Erkennen, als Objekt im Tun oder im Trieb darstellen. Sofern dieser Trieb noch auf kein Objekt, sondern nur auf sich selbst gerichtet ist „als reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst", heißt er Wollen[1]. Im Wollen offenbart sich also der Grundcharakter des Ich, gewissermaßen seine Seinsform. Nun liegt es aber im Begriff des Ich, nicht bloß zu sein, sondern auch für sich zu sein, d. h. sich seines Seins bewußt zu werden. Sofern sich das Ich seines Wollens als seiner absoluten Selbsttätigkeit bewußt ist, hat es das Bewußtsein seiner Freiheit. Der Begriff der Freiheit bezieht sich daher sowohl auf die Willensform einer absoluten Selbsttätigkeit, als auf eine Intelligenz, die sich dieser Willensform als ihres eigensten Wesens bewußt ist. Daher ist Freiheit nur an einer Intelligenz denkbar, und eine Intelligenz ist notwendig frei[2]. Hatte Kant die Freiheit als ein Vermögen definiert, einen Zustand, d. h. ein Sein und Bestehen, absolut anzufangen, so zeigt die Wissenschaftslehre, wie ein solcher Zustand angefangen werden könne, indem er nämlich nicht wieder an ein neues Sein, — was eine unendliche Reihe involvieren würde — sondern an ein Denken geknüpft wird.

Alle Intelligenzen sind frei. Aber wir sind uns nicht unserer Freiheit schlechthin, sondern nur in der Form eines Gesetzes bewußt. Die Freiheit, als Gesetz vorgestellt, ist das Sittengesetz. Wie ist dieses zu deduzieren? Im Bewußtsein spaltet sich das absolute Ich in Subjekt und Objekt, setzt auf der subjektiven Seite eine Kausalität auf das Objekt vermöge der Freiheit, auf der objektiven eine Kausalität auf das Subjekt gemäß der Notwendigkeit. Nun sollen aber beide im absoluten Ich als vereinigt gedacht werden. Wir werden also die Freiheit unter dem Begriff der Notwendigkeit, d. i. in der Form des Freiheitsgesetzes vorstellen müssen. „Wenn du dich frei denkst, bist du genötigt, deine Freiheit unter einem Gesetz zu denken; und wenn du dieses Gesetz denkst, bist du ge-

[1] IV, S. 22.
[2] IV, S. 37.

nötigt, dich frei zu denken[1]." Diese Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit aber, d. h. die Nötigung, unser Handeln nach dem Freiheitsgesetz zu bestimmen, macht das Wesen des Sittengesetzes aus. Ohne dieses ist also kein Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit, kein Subjekt und Objekt, kein Bewußtsein, kein Ich.

Daß dieses so deduzierte Sittengesetz für das reine Ich als solches Gültigkeit hat, erhellt von selbst; denn es ist nur der Wesensausdruck desselben. Daß es auch für die Sinnenwelt Realität besitzt, ja sich in ihr erst recht entfaltet, ist ein Beweis, der noch gefordert werden muß. Nach der Wissenschaftslehre ist die ganze Sinnenwelt nichts anderes als ein Objekt für das empirische Ich als Subjekt. Was somit im empirischen Ich geschieht, geschieht entsprechend in der Sinnenwelt. Die Frage nach der Realität des Sittengesetzes in der Sinnenwelt ist demnach identisch mit der nach der Gültigkeit desselben für das empirische Ich. Da endlich das Sittengesetz nur Wesensausdruck des reinen Ich ist, so löst sich alles in die Frage auf: Wie kann das reine Ich auf das empirische gesetzgebend wirken?

Die Lösung dieser Frage greift zurück auf das im zweiten Teil der Wissenschaftslehre exponierte System der Triebe. Dort wurde gezeigt, wie sich das Ich objektiv als Tätigkeit oder Trieb, subjektiv als Gefühl dieses Triebes erschien. Beide waren nicht bewußt durch das Ich gesetzt, sondern bildeten den Untergrund des (empirischen) Ichbewußtseins. „Nicht ich selbst setze mich, sondern, sowohl objektiv als getrieben, und subjektiv als fühlend diesen Trieb, bin ich gesetzt[2]." Was aber unabhängig von meiner Freiheit gesetzt wird, ist Natur. Folglich bin ich selbst „in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, Natur; und diese meine Natur ist ein Trieb"[3]. Der Naturtrieb richtet sich auf die Objekte der Sinnenwelt, zu keinem anderen Zwecke, als zur Befriedigung seiner selbst. Deshalb ist das Ich als Naturwesen nur sinnlicher Trieb und dessen Zweck der Sinnengenuß. Aber es ist außerdem auch Bewußtsein dieses Triebes und insofern Organ der Freiheit. So gehen Sinnentrieb und Selbständigkeitstrieb im Ich nebeneinander her. Doch ist diese Trennung, wie mehrfach gezeigt, nur eine Folge der Duplizität des Bewußtseins. Außer demselben, oder richtiger vor demselben, bilden sie den identischen Urgrund des Ich und konstituieren als solcher den Urtrieb[4].

Vergleichen wir die beiden Triebsysteme, Sinnentrieb und Selbständigkeitstrieb, Naturtrieb und Freiheitstrieb, so dokumentiert sich der Freiheitstrieb seinem inneren Werte und seiner Geltung nach als das Höhere und notwendig Herrschende gegenüber dem Naturtrieb. Durch den

[1] IV, S. 53.
[2] IV, S. 107.
[3] IV, S. 109. Die zweifache, konzessive Wendung dieses Satzes zeigt deutlich die Schwäche des Systems an diesem Punkte.
[4] IV, S. 130.

Naturtrieb machen wir uns von den Objekten abhängig, in dem Freiheitstriebe sind wir nur von uns selbst abhängig. Beide Triebe sind gleichwohl laut Forderung des Ich, zur Einheit auszugleichen. Dies kann nur dadurch geschehen, daß die Freiheitsbestimmung auf Objekte geht, der höhere Trieb zugleich die Gegenstände des niederen mit erfaßt, kurz, indem das Sittengesetz für die Sinnenwelt Realität und Gültigkeit besitzt. In dieser Funktion erscheint dann der Urtrieb, der beide Triebformen zur Einheit zusammenfaßt, als sittlicher Trieb. Er ist daher teils geistiger, teils sinnlicher Natur; sein Wesen ist nicht einmalige und völlige Negation der niederen, sondern fortschreitende Befreiung der höheren Seite von der niederen. Alle Sittlichkeit besteht in einem Handeln, das auf eine zunehmende Emanzipation des höheren Trieblebens von der Herrschaft der Naturtriebe ausgeht, und das daher in einer stetigen Annäherung zu einem ins Unendliche hinausgerückten Ideal sittlicher Vollkommenheit begriffen ist[1].

Mit dieser Wendung hat die Fichtesche Spekulation der ersten Periode ihren Höhepunkt erreicht. Die Wissenschaftslehre nahm ihren Ausgang von dem absoluten Ich, dessen Wesen in unendlicher Tätigkeit besteht. Diese unendliche Tätigkeit brach sich infolge eines zunächst nicht weiter zu erklärenden Anstoßes und konstituierte dadurch das theoretische Ich und eine ihm gegenüberstehende objektive Welt. Aus der Reflexion über diesen Anstoß eröffnete sich die Einsicht in das Wesen des praktischen Ich, das in einer dauernden Gegenwirkung gegen die Schranke, d. h. einem unendlichen Streben, sein Wesen entfaltet. Die Analyse dieses praktischen Ich in der Sittenlehre endlich enthüllte den Grund und die Notwendigkeit dieser Schranke und damit einer objektiven Welt überhaupt darin, daß sie das absolute Ich, das zuerst nur als unendliche Tathandlung charakterisiert war, als ein sittliches Grundphänomen und die absolute Selbsttätigkeit desselben als sittliche Freiheit nachwies. Damit gewinnt das absolute Ich und mit ihm alle seine Emanationen eine letzte und abschließende Wesensbestimmung im Sittlichen, und das gesamte Werden und Geschehen der Welt der Wirklichkeit erweist sich als eine bloße Darstellungs- und Wirkungsform der sich ins unendliche perpetuierenden Evolution einer sittlichen Weltordnung, eines „ordo ordinans, absolute eoque ipso creans[2]".

Damit ist der Gedankengang des Fichteschen Systems in seiner logischen Folge dargelegt. Die Grundlagen desselben scheinen mir, von ihrer syllogistischen Verbindung isoliert, in folgenden Punkten zu bestehen. Das System drängt schon in seinem historischen Ausgang nach einem Einheitsprinzip und findet dieses vermittels der intellektuellen Anschauung in dem Begriff des absoluten Ich, das als unendliche Tathandlung definiert wird. Die Methode der Ableitung bestimmt sich als aprioriſche

[1] IV, S. 150.
[2] XI, S. 392.

Deduktion und entdeckt als theoretisches Grundvermögen die produktive Einbildungskraft. Durch die Ableitung der Welt des Seins aus diesem Prinzip wird der Begriff des Seins seiner alten Bedeutung enthoben und auf ein Werden, und zwar ein sittlich determiniertes Werden, zurückgeführt. Damit endet das ganze System mit der nachdrücklichen Anerkennung des Primats des Praktischen.

Diese acht Hauptpunkte des Fichteschen Systems dokumentieren seine entschiedene Abhängigkeit vom Kantischen. Sie werden daher in der folgenden Darstellung in die unmittelbare Nähe der entsprechenden Kantischen Probleme gerückt werden, dabei aber eine Abänderung in ihrer Reihenfolge erfahren, die mir am besten ihrer psychologischen Genesis in dem Fichteschen Geiste und damit auch dem inneren Verständnis seines Systems zu entsprechen scheint, die in einzelnen Punkten aber diskutierbar bleibt. Dabei werden einige für die Fichtesche Gedankenwelt nicht unwesentliche Ausführungen nachzutragen sein, die in die logische Folge der Gedankenentwicklung zwar nicht hineingehörten, für das Verständnis der Grundrichtungen des Systems aber unentbehrlich sind.

III. Die Grundlagen der Fichteschen Philosophie in der Kantischen.

1. Das biographische Verhältnis.

Die Entwicklung des Fichteschen Denkens vor seiner genaueren Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie verläuft, soweit die Briefe dieser Zeit und die Aphorismen über Religion und Deismus[1] darin einen Einblick gestatten, in einer zwischen populärem Deismus und spinozistischem Determinismus gelegenen Mittelbahn[2]. Nach dem Zeugnis des jüngeren Fichte[3] war es besonders die Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Geistes, die sein Nachdenken bewegte, und die er sich unter Anlehnung an Spinoza in deterministischem Sinne zu lösen versuchte[4]. Doch hinterließ diese dem Fichteschen Geiste durchaus nicht homogene Ansicht eine gewisse Unausgeglichenheit seines Herzens mit seinem Kopfe, die sich in einem steten Kampfe seines kraftvollen, bewußt freien Willens gegen die Konsequenzen dieses philosophischen Fatalismus geäußert haben muß.

Die entschiedene und eigenartige Weltansicht, mit der Fichte auf die philosophische Arena seiner Zeit getreten ist und mit der er sich auf ihr unter mannigfachen, erbitterten Kämpfen bis an sein Ende nicht ohne Auszeichnung gehalten hat, hat sich ihm durch das Studium der Kantischen Philosophie unter gleichzeitigem Einfluß ganz bestimmter persönlicher Lebensstimmungen herangebildet. Es ist von hervorragender Wichtigkeit für das Verständnis der Fichteschen Philosophie im ganzen, wie vor allem für die Beurteilung des Verständnisses, das Fichte Kant entgegengebracht hat und, nach seiner Überzeugung, von allen seinen Zeitgenossen als einziger Kant

---

[1] Leben u. Briefw., II, S. 15 f. und S. W., V, S. 1 f.

[2] Vgl. darüber die schon angezogene Schrift von W. Kabitz, Kantstudien, VI, S. 130—137.

[3] Leben u. Briefw., I, S. 20.

[4] Die Beschäftigung mit Spinoza muß intensiver gewesen sein, als Kabitz a. a. O., S. 134 anzunehmen geneigt ist. Dafür zeugt, wie Löwe (Die Philosophie Fichtes, Stuttgart 1862, S. 247) treffend hervorhebt, die Tatsache, daß Fichte außer auf Kant und die Naturphilosophie auf nichts häufiger zu sprechen kommt, als auf Spinoza, wie er sich denn auch mehrfach mit ihm gründlich auseinandersetzt (I, S. 100 f., 120 f.; II, S. 88 f.; X, S. 326 f. usw.).

richtig entgegengebracht hat[1], diesen status nascendi der Fichteschen Philosophie aus der Kantischen möglichst genau und nach allen Nebenumständen zu bestimmen.

Die erste Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie fiel in eine Lebensepoche, die zu den inneren Spannungen des Gemütes noch eine Reihe äußerer Disproportionen hinzufügte. Die theologischen Studien Fichtes hatten den gewünschten Abschluß nicht gefunden. Auch seine anderweitigen Hoffnungen auf eine sorgenfreie Zukunft waren gescheitert, und die stete Ungleichheit zwischen großem Wollen und geringem Vollbringen hatte ihn in die verdrießlichste Stimmung versetzt. So war es begreiflich, daß ihm die Kantische Philosophie ein vom Schicksal zugeworfener Rettungsanker schien, den er sich weniger zu einem uninteressierten Studium als zum moralischen Hausgebrauch aneignete. „Aus Verzweiflung mehr als Geschmack warf ich mich in die Kantische Philosophie[2].“ Es ist weiter begreiflich, daß diese Umstände in Verbindung mit seiner vorwiegend ethischen Disposition ihn notwendig auf das sittliche Element der Kantischen Lehre zutreiben mußten. Er rühmt in allen Briefen dieser Zeit die eindrückliche Wirkung, die gerade dieser Teil der Kantischen Philosophie auf jeden mache, der sich derselben bemächtigen könne. Jetzt endlich habe er, schreibt er an Reinhold, eine Philosophie gefunden, die sein Herz in Übereinstimmung mit seinem Kopfe setze[3]. So steht denn bei ihm sogleich der Entschluß fest, durch Predigt dieser Philosophie Verbreitung zu verschaffen und die Moralgrundsätze derselben „in populärem Vortrage, mit Kraft und Feuer, dem Publikum ans Herz zu legen“[4].

Aber es ist immer nur die ethische Seite der Kantischen Gedankenwelt, die in diesen Urteilen und Entschlüssen zur Sprache kommt. Wo er die theoretische einmal berührt, scheint sie ihm „aus kopfbrechenden Spekulationen zu bestehen, die keinen unmittelbaren Einfluß aufs menschliche Leben haben“[5]. Man beachte daher schon in diesem Stadium der Entwicklung das unverkennbare Übergewicht, das die Ethik Kants gegenüber seiner Erkenntnistheorie in Fichtes Interesse gewonnen und behauptet hat. Das Studium Fichtes geht von der Ethik zur Erkenntnistheorie, genauer noch von der Ethik über die Teleologie zur Erkenntnistheorie. Daher entwirft der Fichtesche Systembau auf eigenem Boden zuerst das sittliche Grundgerüst, um sich darauf die theoretische Weltseite später in die entworfenen Fächer hineinzubauen. Das ethische Weltbild absorbiert das theoretische so völlig, daß die Gesetze des einen in buchstäblichem Sinne die des anderen vergewaltigen und damit die Realität der theoretischen Seite durch und durch problematisch machen.

Dieses grundsätzliche Verhältnis, das die Fichteschen Intentionen

[1] I, S. 481.
[2] Leben u. Briefw., I, S. 101.
[3] ib., I, S. 22.
[4] ib., I, S. 109.
[5] ib., I, S. 82.

einzig zu erklären scheint und das daher den folgenden Ausführungen zugrunde gelegt ist, erfährt schon in dem biographischen Moment eine genügende Bestätigung, die noch nach zwei Seiten hin ergänzt werden kann.

1. Die ethischen Ideen Kants sind von Fichte mit Neigung und Affekt ergriffen worden. Daher scheinen sie bei ihm nicht auf die Besonnenheit und Passivität gestoßen zu sein, derer sie bedürfen, um richtig verstanden zu werden. Dazu gehört aber vor allem eine rechtzeitige Isolierung gegen die eigene Gedankenwelt. Diese hat Fichte unterlassen und, wie es scheint, nicht ohne Absicht. Er ergriff die Kantischen Ideen so leidenschaftlich, bearbeitete sie so nachdrücklich mit seiner Einbildungskraft und assimilierte sie dem eigenen Ideenbestande so restlos, daß sie in seinem Geiste eine totale Umbildung erleiden und ihm gleichwohl als die wohlverstandenen Kantischen erscheinen konnten. Das Bewußtsein, was Kantisch und was eigenes Geistes an seinen Konzeptionen war, ist ihm nie, und wie es scheint, schon am Anfang seiner Laufbahn nicht deutlich gewesen. „Ich fand eine Ruhe," so charakterisiert er die erste Wirkung seines Kantstudiums, „die ich wohl am meisten meiner guten Gesundheit und dem Schwunge meiner Phantasie zu verdanken hatte; täuschte mich wohl so sehr, daß ich die erhabenen Gesinnungen, die ich meinem Gedächtnisse einprägte, aus mir selbst als in mir einheimisch zu schöpfen glaubte"[1].

2. Mit der überwiegenden Wirkung der praktisch-ethischen Ideen Kants hängt das relative Zurücktreten der theoretischen notwendig zusammen. Es ist auf Grund von Fichtes Zeugnissen und einiger Folgerungen jedenfalls wahrscheinlich zu machen, daß Fichte die Kritik der reinen Vernunft nur ihren Grundzügen nach und in ihren Details wenigstens nicht in einer Weise kennen gelernt hat, die eine nachdrücklichere Wirkung verriete. Die Briefe dieser Zeit, die den Einfluß der ethischen Schriften mit aller Deutlichkeit signalisieren, tun der Kritik der reinen Vernunft überhaupt nicht besondere Erwähnung oder stellen sie, wo dies einmal geschieht, sofort in eine Art Abhängigkeit zur Sittenlehre, indem diese ohne jene unverständlich bleibe[2]. Die „Kritik aller Offenbarung", die auf allen Linien von der Kantischen Ethik beherrscht ist, zeigt eine nähere Bekanntschaft mit der reinen Vernunftkritik, soviel ich sehe, an keiner Stelle, auch da nicht, wo, wie in der Deduktion des Offenbarungsbegriffes, eine theoretische Untersuchung nötig und ein Hinweis auf die Vernunftkritik wenigstens angezeigt war[3]. Auch die erste Ausarbeitung der Wissenschaftslehre bewegt sich in ihren Auseinandersetzungen mit dem Kantischen System innerhalb so weiter Grenzen, daß eine genauere Bekanntschaft mit Kants

[1] Leben u. Briefw., I, S. 101.

[2] In einem Briefe an Achelis (Leben u. Briefw., I, S. 107).

[3] V, S. 79. Die Deduktion ist nach dem Muster der in der praktischen Vernunftkritik gegebenen Deduktion der Grundsätze gemacht, dispensiert sich aber (V, S. 81) von der wesentlichen Einschränkung, die sich die Kantische rücksichtlich ihrer Gültigkeit selbst aufgelegt hatte (K. d. pr. V., S. 62). Der Kantische Deduktionsbegriff ist schon hier von Fichte mißverstanden.

Erkenntnistheorie nicht nachweisbar ist, und begnügt sich übrigens mit der Versicherung, daß die vorgetragene Lehre mit der Kantischen identisch sei. Als die Gegner mit diesem Bekenntnis Ernst machten und von Fichte den Beweis desselben forderten, tritt dieser ihn mit einem gewissen Zögern an[1] und führt ihn in einer Art, die mehr durch kategorisches Folgern aus Kantischen Stellen als aus diesen selbst die Aufgabe zu lösen sucht. Außerdem wird dieser Nachweis nicht aus Kant selbst, was bei der Wichtigkeit der Sache doch jedenfalls angebracht war, sondern aus den Exzerpten Jacobis geführt, die in irrtümlicher Ansicht und tendenziöser Absicht von diesem veranstaltet waren und die dabei, was Fichte weiter nicht berücksichtigt hat, die erste Auflage der Vernunftkritik zugrunde gelegt hatten[2]. Zu diesen mehr äußeren, aber unmißverständlichen Beziehungen, treten direkte Erklärungen Fichtes, die von einer gewissen Unsicherheit Zeugnis ablegen. So schließt die Vorrede der ersten Auflage der Wissenschaftslehre mit dem Bekenntnis: „Was mein System eigentlich sei — ob echter durchgeführter Kritizismus, wie ich glaube, oder wie man es sonst nennen wolle, tut nichts zur Sache[3]."

Zieht man hierzu die späteren Urteile über Kant, die teils den früheren, nicht selten sich selber widersprechen, so dürfte sich das persönlich-biographische Verhältnis Fichtes zu Kant etwa in folgenden Zügen feststellen lassen. Fichte hat die Resultate der ethischen Untersuchungen Kants sich früh und gründlich angeeignet und gänzlich dem eigenen Denk- und Empfindungskreise einverleibt. Er hat sich von ihnen aus einen Weg auch in die theoretische Kritik zu bahnen versucht, von ihr aber nur gewisse Grundlagen aufgenommen, die er dann durch eigene Bildungskraft in die ethischen Voraussetzungen hineinarbeitete. Daher kommt es, daß alle Kantischen Grundbegriffe im Fichteschen Gebrauche so eigentümlich modifiziert und gewissermaßen wie ausgerenkt erscheinen, und daß auch die klarsten und durchsichtigsten Konstruktionsstücke der Vernunftkritik in der Wissenschaftslehre fließend und logisch unkontrollierbar werden. So ist das Studium der Kantischen Ethik der Ausbildung der Wissenschaftslehre vorhergängig, das Verständnis seiner Erkenntniskritik ihr aber in gewissem Sinne nachfolgend. Dies hat Fichte selbst anerkannt, wenn er in der „zweiten Einleitung" „so laut als möglich" bekennt, daß er die Kritik der reinen Vernunft nicht eher verstanden habe, als bis er auf seinem eigenen Wege die Wissenschaftslehre gefunden hätte[4]. Geht aber die Konstruktion der Wissenschaftslehre nicht über das Verständnis der Kritik, sondern diese über jene, beide zusammen aber über die Voraussetzungen der Ethik, so begreift sich erstens die dominierende Stellung, die diese

[1] I, S. 471: „Ich muß mich sonach wohl einmal auf den so oft geforderten Beweis einlassen!"
[2] Vgl. S. 127 f.
[3] I, S. 89.
[4] I, S. 470.

letztere in der Systembildung einnimmt; zweitens, die Übernahme der Erkenntniskritik in gewissen Grundlagen und nur in diesen; und drittens, die eigentümliche Umbildung, die diese im Fichteschen System von Anfang an erfahren haben. Es ist Aufgabe der folgenden Ausführungen, das systematische Verhältnis Fichtes zu Kant nach diesen drei Gesichtspunkten darzulegen.

2. Der Primat der praktischen Vernunft.

Die Kantische Philosophie ist im weitesten Sinne ein kritischer Scheidungsprozeß. Sie scheidet den Begriff von der Anschauung, das Objekt vom Subjekt, das Bewußtsein von der Erfahrung, das Aprioriſche vom Aposteriorischen. Die letzte und höchste Scheidung aber, die sie auf Grund aller dieser anderen vollzieht, ist die zwischen Erkennen und Wollen, zwischen theoretischer und praktischer Weltansicht. Diese Unterscheidung war schon der vorkantischen Philosophie geläufig gewesen, wie sie denn auch dem naiven Bewußtsein nahe liegt. Aber ein anderes ist es, diese Unterscheidung voraussetzen, ein anderes, sie als kritisches Resultat folgern. Die vorkantische Metaphysik ging zwar von der prinzipiellen Geschiedenheit von Erkennen und Wollen aus, ließ aber ihre Funktionen und Objekte bald zusammenlaufen. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit waren einerseits vollkommen erreichbare Objekte des Erkennens, andererseits ebensolche des sittlichen Wollens. Ihre Beziehung zum Menschengeiste war gemäß dessen Organisation zwar zweiseitig, ihr Realitätscharakter für beide Seiten aber gleichwertig. Da somit theoretische und praktische Vernunft denselben letzten Gegenstand hatten, so mußten sie sich in der Bestimmung desselben verschiedentlich kreuzen. Was die theoretische Bestimmung nicht vermochte, ergänzte die praktische, und umgekehrt: beide legten in dieser Wechselwirkung ein eindeutiges Weltbild fest.

Es ist eines der ersten und einschneidendsten Verdienste des Kantischen Kritizismus, durch genaue Grenzbestimmung des Erkennens eine prinzipielle und definitive Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Weltansicht hergestellt zu haben. Indem Kant die Konstituenten der wirklichen Erfahrung nachwies, bestimmte er Grenzen und Ausdehnung einer möglichen, und schnitt damit ein zwar kleines, aber dafür sicher garantiertes Gebiet des Erkennens von dem gesamten Wirklichkeitskomplexe ab. Innerhalb dieses Gebietes gilt eine Reihe von Gesetzen, die seinen Objekten einen eigentümlichen und genau bestimmten Realitätscharakter sichern. Aber der Kantische Kritizismus findet seine Resultate nicht bloß diesseits der kritischen Grenze, sondern auch jenseits derselben. Wenn auch das mißverständliche Wort Kants, er habe das Wissen aufheben müssen, um für den Glauben Platz zu bekommen, für die Bezeichnung der inneren Motive und überhaupt den ganzen Geist der Kantischen Forschung nicht zutreffend ist, so deutet es jedenfalls die doppelte Seite des kritischen Resultats richtig an. Denn jenseits der kritischen Grenze erhebt sich die Welt des zwar theoretisch Unerkennbaren, praktisch aber durch und durch Erfahr-

baren. Diese Welt des An-sich-Seienden besitzt einen ganz spezifischen inneren Wertcharakter, der von den Resultaten der theoretischen Betrachtung absolut nicht modifiziert werden kann. Wie sich Erkennen und Wollen, Sein und Sollen, Wirklichkeit und Sittlichkeit verhalten, nämlich wie zwei getrennte Welten, die sich schlechthin nicht affizieren können, so verhält sich das Grundgesetz des Theoretischen zu dem des Praktischen. In beiden hat der Gesetzbegriff einen ganz anderen Sinn. Das Naturgesetz ist der Ausdruck einer extensiven Allgemeinheit von Naturvorgängen, gewissermaßen das Integral der unendlichen, unter ihn befaßten, möglichen Fälle; das Sittengesetz dagegen ist keine extensive Summenformel, sondern eine innere Energie von unendlicher Spannung, die schon in der Differentialgröße des sittlichen Individuums ihr volles Wesen zu adäquater Darstellung bringt[1]. Beide Gesetzmäßigkeiten haben so wenig miteinander zu tun, daß das Sollen auch dann noch statthaben würde, wenn die theoretische Wirklichkeit ihm seine Objekte gar nicht garantieren könnte. Fordert die sittliche Vernunft in irgendeinem Punkte ihrer Durchführung eine Position theoretischen Charakters, so ist diese dadurch nicht in Frage gestellt, daß die theoretische Vernunft deren Realität nach ihren Gesetzen nicht gewährleisten kann. So gewinnen die drei transszendentalen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Realität, obgleich sie nach den Normen des Erkennens nicht zu legitimieren sind.

Diese wichtige Konsequenz, die mit ihrer scheinbar paradoxen Affirmation die gründliche kritische Scheidung beider Weltansichten auf die Spitze treibt, zeigt aber zugleich den wahren Sinn dieser Scheidung. Sie ist nicht eine Trennung der Objekte unabhängig von allem Erkennen und Bewußtsein, sondern eine solche der Standpunkte innerhalb eines erkennenden Bewußtseins[2]. Wenn deshalb Kant der praktischen Vernunft den Primat vor der theoretischen zuerkennt, so heißt das nicht, die sittlich-praktische Weltordnung ist das einzige wirklich Existierende und die theoretische Wirklichkeit ist ein bloßer Schein, der von ihr gänzlich resorbiert wird, es heißt ferner nicht, das sittlich-praktische Handeln soll innerhalb des menschlichen Bewußtseins das theoretische Erkennen unter seine Gesetze zwingen, sondern es heißt, innerhalb des menschlichen Bewußtseins machen sich zwei grundverschiedene Betrachtungsarten geltend, von denen die eine einen ausgezeichneten inneren Wertcharakter hat, den die andere nicht besitzt, von denen daher die praktische den Primat hat, weil die theoretische ihn in dieser Hinsicht nicht haben kann. In theoretischer Hinsicht würde also die theoretische Vernunft genau so den Primat haben, wie die praktische ihn in praktischer Hinsicht hat. Wenn aber Kant der praktischen Vernunft eine Art absoluten Primats zuerkennt, so behauptet sie diesen nur dadurch, daß alles Interesse letzten Endes praktisch ist. Dies ist die einzige Begründung, die Kant dem Primat des Praktischen gegeben hat. Sie

[1] Vgl. Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 251.
[2] Vgl. S. 42 f.

zeigt deutlich, daß es sich hier um eine subjektive Betrachtungsart, nicht um eine objektive Statuierung realer Verhältnisse handelt.

Diese grundlegenden kritischen Bestimmungen hat nun Fichte völlig mißverstanden. Das πρῶτον ψεῦδος, das ungeheure Quid pro quo seines Systems ruht darin, daß er die rein subjektiv-regulative Bedeutung des praktischen Primats verkannte und ihm eine absolute, konstitutive vindizierte. Damit behauptet das Sittlich-Praktische nicht mehr einen bloßen Vorzug rücksichtlich des Interesses, sondern die absolute Herrschaft und den alleinigen Wert rücksichtlich der Existenz. Das Sittengesetz existiert nicht mehr getrennt neben dem Naturgesetz, sondern mit und in demselben; die Normen des ersten regulieren die des zweiten und schaffen ihm allererst seine Objekte. Kausalität und Freiheit, Natur und Sittlichkeit sind nicht mehr getrennte, sondern durch und durch verbundene Welten, und zwar so verbunden, daß die Freiheit die Kausalität, die Sittlichkeit die Natur allererst konstituiert und möglich macht. Das Sittengesetz wird konstitutives Weltgesetz, und statt daß es, wie bei Kant, gegen die Natur indifferent ist, treibt es sie aus sich als einer schöpferischen Urpotenz hervor.

Deutlicher noch wird dieser Primat des Praktischen, wenn er sich nunmehr in Fichtes Geist mit dem irrtümlich verstandenen Idealismus vereinigt. Denn das Sittengesetz, oder das in ihm repräsentierte sittliche Wollen wird nunmehr als absolutes Ich definiert und übernimmt damit all die Funktionen, die im erkenntnistheoretischen Idealismus dem Subjekt zukommen. Aber diese Vermischung von Subjekt des Erkennens und Subjekt des Wollens infiziert nicht nur die Integrität des Ethischen, sondern ebenso das richtige Verständnis des theoretischen Idealismus. War bei Kant nur die Form der Erfahrung durch das Subjekt bedingt, der Inhalt derselben aber durch das Ding an sich gegeben, so ist bei Fichte Form und Inhalt der Erfahrung durch das Ich nicht nur transszendental bedingt, sondern real produziert. Gleichwohl ist es ein Irrtum, wenn man behauptet, daß Fichte die Erfahrung aus dem bloßen Selbstbewußtsein ableitet. Er leitet sie nicht aus dem Bewußtsein ab, sondern aus der unendlichen sittlichen Willenspotenz, die er dem Bewußtsein unterlegt und in dem Begriff des absoluten Ich mit ihm täuschend vereinigt. Daher ist es ein von ihm sorgfältig ausgeführter Satz, daß Freiheit und Intelligenz, sittliches Wollen und Bewußtsein eine Art Wechselbegriffe seien[1].

Es ist interessant, an der Hand dieser Orientierung die Deduktionen der Wissenschaftslehre zu verfolgen. Zunächst muß sich das absolute Ich, um seine sittlichen Zwecke zu realisieren, in ein theoretisch-individuelles Ich brechen[2]. Hiermit beginnt die schöpferische Evolution des Sittlichen; aber sie setzt sich im individuellen Ich fort. Das Praktische konstituiert auch in ihm erst das Theoretische. „Dasjenige im Ich, wodurch seine

[1] Vgl. S. 74. Dazu IV, S. 3: Das Subjekt des Bewußtseins und das Prinzip der Wirksamkeit sind eins.

[2] S. 49.

ganze Erkenntnis bestimmt wird, ist sein praktisches Wesen; wie es ja sein mußte, da dies das höchste in ihm ist. Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible An sich, welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt[1]." Mit dem theoretischen Ich zugleich produziert also das Sittengesetz die gesamte Welt der Erfahrung. Ich und Erfahrung treten sich gegenüber, beide durch das höhere Ich der souveränen Sittlichkeit hervorgebracht. Die verschiedenen Stufen und Grade ihrer Wechselwirkung abzuleiten, ist Sache der Wissenschaftslehre. Hier erweckt nun zwar die theoretische Wissenschaftslehre den Anschein, als ob die Welt des Erkennens sich unabhängig von der des Wollens gestalten könne, aber die nachdrücklich betonte Unzulänglichkeit, mit der sie endet[2], gibt unmißverständlichen Anweis auf die praktische Wissenschaftslehre, die ihr nunmehr in allen Punkten ein ethisch-praktisches Fundament substruiert[3].

Derjenige Begriff, der den Primat des Praktischen in die theoretische Wissenschaftslehre einführt und ihm hier zu gründlicher Durchführung verhilft, ist der der Tathandlung. Er ist in seiner Anlehnung an einen Kantischen Grundbegriff später zu erörtern[4] und hier nur in seiner theoretisch-praktischen Doppelnatur zu betrachten. Die Genesis dieses Begriffes aus seiner Gegensätzlichkeit zu dem der Tatsache, erhellt ziemlich deutlich aus der Art seiner Einführung in der Äneſidemuskritik[5]. In der Wissenschaftslehre wird er gleich im Eingang als höchster Grundsatz und adäquater Wesensausdruck des Ich angesprochen und bleibt von da an herrschend im System. In ihm findet nun die Doppelseitigkeit des Fichteschen Systems gleichsam ihren naivsten Ausdruck. Er repräsentiert nämlich einmal den Begriff des spontanen Elements im Erkennen, worin gerade eine der Hauptentdeckungen Kants bestanden hatte und die Fichte vollkommen adoptiert. Er repräsentiert aber zweitens den Begriff des sittlichen Handelns, und bildet in dieser Qualität das eigentliche Agens der Fichteschen Deduktionen. Dieses Doppelverhältnis tritt in der Wissenschaftslehre von 1794 nicht mit genügender Deutlichkeit hervor, enthüllt sich aber mehr und mehr in den späteren Schriften. So bekennt Fichte in der zweiten Einleitung, daß eine Philosophie, die von einer Tatsache ausginge, sich damit in die Mitte des Seins und der Endlichkeit stelle, von wo aus es ihr schwer werde, den Weg zum Unendlichen und Übersinnlichen zu finden; daß hingegen die Wissenschaftslehre, indem sie von einer Tathandlung ausgehe, gerade auf dem Punkte stehe, der beide Welten verknüpfe und von dem aus sie mit einem Blicke übersehen werden könnten[6]. In der Sittenlehre werden dann beide Arten des Handelns deutlich unterschieden, um in dem

[1] IV, S. 172.
[2] S. 67.
[3] S. 71.
[4] S. 93 f.
[5] I, S. 8.
[6] I, S. 467, 468.

Begriff der Tathandlung als identisch vereinigt zu werden. Der Satz von der Selbstbestimmung der Vernunft wird hier in einer doppelten Bedeutung genommen, „da das Handeln der Vernunft von zwei Seiten angesehen wird. In einer Sittenlehre wird er nur auf das vorzugsweise sogenannte Handeln bezogen — — Aber der Satz gilt ebensowohl von dem Handeln, welches man als ein solches nur auf dem transszendentalen Gesichtspunkte findet, dem Handeln in der Vorstellung“ [1]. Danach muß denn nun das Produkt des Handelns in der Vorstellung genau so ausfallen, wie das sittliche Handeln es haben will, weil beide eine und dieselbe Vernunft darstellen. „Das ganze System der Vernunft sonach, sowohl in Ansehung dessen, das da sein soll, und dessen, das zufolge dieses Sollens als seiend schlechthin postuliert wird, nach der ersteren Gesetzgebung; als in Ansehung dessen, das als seiend unmittelbar gefunden wird, nach der letzteren Gesetzgebung, ist durch die Vernunft selbst, als notwendig, im voraus bestimmt [2].“ Wie durch diesen entscheidenden Charakter des Systems alle einzelnen Bestimmungsstücke desselben in ganz besonderer Weise modifiziert werden, wird bei deren Besprechung im einzelnen darzulegen sein. Hier sei nur noch einer eigentümlichen Folgerung Erwähnung getan.

Philosophie ist logisch-theoretische Betrachtung der Welt, und hängt als solche — sie mag zu Resultaten kommen, zu welchen sie will — jedenfalls nicht vom guten oder schlechten Wollen, sondern vom Grade der Einsicht ab. Die Wissenschaftslehre hingegen macht das sittliche Element nicht nur zur Bedingung der Welt, sondern auch zur Bedingung des eigenen Verständnisses. Die Wissenschaftslehre nicht verstehen resp. nicht anerkennen, ist daher nicht Schwäche des Verstandes, sondern Unfähigkeit des Charakters. Ein durch Geistesknechtschaft und gelehrten Luxus gekrümmter Charakter vermag sich nie zu einem entschiedenen Idealismus zu erheben [3]. Darum muß man zum Philosophen im Fichteschen Sinne geboren sein, dazu erzogen werden und sich selbst dazu erziehen [4], und Bildung des ganzen Menschen von seiner frühesten Jugend an scheint ihm der einzige Weg zur Verbreitung der Philosophie [5]. Darum will sich die Wissenschaftslehre auch nicht aufdrängen, sondern sie soll Bedürfnis sein [6]. Sie hofft nicht auf viele Proselyten unter den schon gemachten Männern ihres Zeitalters. „Darf sie überhaupt hoffen, so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren angeborene Kraft noch nicht in der Schlaffheit des Zeitalters zugrunde gegangen ist [7].“ Ziehen wir hierzu die schon gegebenen Fichte-

[1] IV, S. 58.
[2] ib.
[3] I, S. 434. Hierin liegt auch das recht eigentlich Perniziöse der Fichteschen Polemik, die den Gegner nicht sachlich zu überführen, sondern moralisch zu verdächtigen und zu vernichten sucht. I, S. 422, 517 u. s. f.
[4] I, S. 435.
[5] I, S. 507.
[6] I, S. 89.
[7] I, S. 435.

schen Ausführungen[1], daß die Wahl einer philosophischen Weltanschauung von einer Urentscheidung des Charakters abhänge, so entdecken wir in der Wissenschaftslehre ein System von eigentümlichem Ethos, das die Voraussetzungen und Forderungen der strengen Moral mit Bewußtsein auf die eigenen Theoreme überträgt. Die Geschichte der Philosophie hat in Fichte einen Denker erstehen sehen, der nicht nur alles theoretische Erkennen letztlich ins Praktische verweist und ihm das Beruhen hierbei zur ausdrücklichen Pflicht macht[2], sondern der das eigene System „als die einzige pflichtmäßige Denkart in der Philosophie" laut und nachdrücklich proklamiert hat[3].

Die Fichtesche Wissenschaftslehre hat ihren eigentlichen philosophischen Apparat zum großen Teile aus der Kantischen Ethik übernommen und ihn nur durch einige Grundlagen der Erkenntnistheorie zu stützen und zu ergänzen gesucht. Wir verfolgen daher zunächst die Anlehnung Fichtes an die kritische Ethik, um schon hierbei acht zu haben auf die Umbildungen, die durch den irrtümlich verstandenen Primat des Praktischen herbeigeführt werden.

Der Zentralbegriff der Kantischen Ethik ist, wie sich gezeigt hat, der des reinen Willens[4]. Er trägt, im Gegensatz zu dem empirisch bestimmbaren Willen, bloßen Formalcharakter, durch den er sich zufolge eines ihm internen Gesetzes zureichend zum Handeln zu bestimmen vermag[5]. Seine Wirkung ist daher nicht kausale Verknüpfung, sondern finale Beziehung, sein Objekt kein Vollendetes, sondern ein Ziel[6]. Er realisiert sich daher nicht vollkommen in dieser Sinnenwelt, sondern erst in einem zukünftigen Reich der Zwecke, in denen das Sittengesetz nicht mehr Aufgabe und Anomalie, sondern Naturgesetz ist[7]. Da die reine Willensform aber in dieser Sinnenwelt zugleich empirische Bedingungen trägt, so tut sich eine ungeheuere Disproportion auf zwischen dem Können und der Aufgabe, dem Ausgang und dem Ziel. Diese Disproportion zu überwinden und sich dem ethischen Ideal stetig anzunähern ist das eigentliche Wesen des sittlichen Handelns[8]. Damit ist die Sittlichkeit bestimmt als ein Werden, eine Evolution, und das Subjekt des sittlichen Wollens scheint sich geteilt zu haben in einen empirischen Willen als Ausgang und einen reinen oder heiligen Willen als Endziel des sittlichen Progressus.

Man sehe, wie sich diese Grundlagen im Fichteschen Geiste gestalten mußten. Ist die sittliche Aufgabe als eine Art unendlicher Evolution bestimmt, so deckt sich diese Bestimmung aufs genaueste mit dem Grund-

---

[1] S. 51.
[2] IV, S. 170.
[3] I, S. 467; II, S. 162.
[4] S. 40.
[5] ib.
[6] S. 42.
[7] S. 41.
[8] S. 42.

charakter des Menschen, der diese Aufgabe zu lösen hat: dem Willen. Auch er ist nicht ein Ruhendes und Beharrendes, sondern ein bewegliches, sich stets höher hinauf potenzierendes Agens; nicht ein Passives, Rezeptives, sondern reine Aktivität, absolute Spontaneität. Dabei ist er etwas unserem Selbstbewußtsein durchaus Eigenes, ja dessen innerer Wesensausdruck selbst, und dies um so mehr, je weniger er durch äußere Objekte und je mehr er durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird. Damit offenbart sich das wahre Wesen des Ich im reinen Willen; und sofern das Ich nur reiner Wille ist, löst es sich von dem individuellen, empirisch bedingten Ich und dokumentiert sich als reines oder absolutes Ich. Reiner Wille und absolutes Ich sind identisch. Da nun die Wirkungsweise des reinen Willens sich nach dem Freiheitsgesetze und nur nach diesem vollzieht, so ist auch das absolute Ich nichts als Freiheit und darum exempt vom Kausalgesetze und unabhängig von der Natur.

Indem der Charakter des reinen Ich unendliches Wollen ist, repräsentiert es keine stabile Vollkommenheit der reinen Willensform, sondern eine lebendige Agilität, ein unendliches Fluktuieren, dessen Richtung indes nicht horizontal, sondern aufwärts verläuft. Damit diese Entwicklung aber einen sinnvollen Ausdruck gewinnt, muß ihr ein Ausgangspunkt und ein Ziel gesetzt sein. Das absolute Ich teilt sich also in einen unteren Grenzbegriff, das empirische, individuelle Ich, und in einen oberen, das reine Ich als Idee[1]. Damit entfaltet sich das Wesen des absoluten Ich in dem unendlichen Streben des empirischen Ich, sich dem reinen Ich als Idee in sittlicher Entwicklung anzugliedern.

Mit diesen Ableitungen stehen wir bereits im Mittelpunkt der Fichteschen Gedankenwelt. Gehen wir die konstruktiven Lehrstücke in ihrer pragmatischen Folge durch, so finden wir als Grundbegriff der Kantischen wie der Fichteschen Ethik den des reinen Willens. Beide bestimmen ihn als bloßes Formalprinzip, dessen Ausdruck das Sittengesetz mit seinem kategorischen Gebot des Sollens darstellt. Beide sehen in ihm das eigentliche Wesen der Vernunft selbst und den höchsten, ja einzigen Maßstab aller Daseinswerte. Beide lehnen eine Affektion des reinen Willens durch das Kausalgesetz bewußt ab und heben ihn über die Naturgesetze. Beide setzen ihm einen Ausgangs- und Endpunkt der Entwicklung, rücken den Ausgang ins Empirische und das Ziel in unendliche Ferne, und lösen damit das Wollen in einen unendlichen Prozeß auf. Soweit geht die Übereinstimmung.

Nunmehr biegt Fichte, unter Anlehnung an den ethischen Primat, in scharfer Linie von Kant ab. Diese Wendung liegt 1. in der verschiedenen Deutung des Freiheitsgesetzes. Bei Kant war dieses Gesetz zwar als kosmologische Antinomie aufgestellt, aber nur für die mikrokosmische Welt des Sittlichen gelöst[2]. Es galt darum für diese zwar als

[1] I, S. 515/516; cf. S. 76.
[2] S. 39.

konstitutives Prinzip, für die Welt des wirklichen Geschehens aber nur als regulative Maxime. Bei Fichte, der den regulativen Charakter der Ideen überhaupt ignoriert, fällt diese Unterscheidung, und die Freiheit wird, im Rahmen des absoluten Ich, konstitutives Weltgesetz. 2. Das unendliche Wollen wird mit dem absoluten Ich schlechthin und restlos gleichgesetzt. Hier ist das Wollen nicht mehr eine Teilerscheinung des Ich, sondern das Ich in seinem ganzen Wirkungskreise selbst. Es erschöpft daher nicht mehr bloß eine Seite der Wirklichkeit, sondern den ganzen Umfang derselben. Daß diese Gleichsetzung in der schon vorhin besprochenen Vereinigung von Intelligenzhandlung und sittlicher Willenshandlung ihren Grund hat[1], bedarf hier keiner weiteren Ausführung.

So steht schon die Fichtesche Ethik im weitesten Sinne unter dem Einfluß der Umbildungen, die die Grundkonzeption vom Primat des Praktischen auf diesem Gebiet der Spekulation veranlassen mußte. Sie springt nunmehr über auf das theoretische Weltbild unter Anlehnung an Kants Kritik der Urteilskraft.

3. Das Fichtesche Einheitspostulat und Kants Kritik der Urteilskraft.

Es ist bei der Darstellung der Kantischen Teleologie gezeigt worden, wie die Kritik der Urteilskraft eine Art Mittelglied darstellt zwischen der Kritik der reinen und der der praktischen Vernunft. Theoretische und praktische Vernunft hatten sich beide auf ihrem Gebiet als konstitutiv erwiesen, aber gemäß der Verschiedenheit ihrer Prinzipien zwei ganz konträre Seiten der Wirklichkeit konstituiert, „gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann“[2]. Doch weisen schon zwei entscheidende Momente innerhalb dieser Disjunktion auf eine mögliche, wenngleich bedingte Ausgleichung dieser Gegensätze. Denn einerseits ist es doch eine und dieselbe Vernunft, die sich hier theoretisch, dort praktisch äußert, andererseits ist es ebenso eine und dieselbe Erfahrung, die jetzt unter dem theoretischen, jetzt unter dem praktischen Gesichtspunkt betrachtet wird. Wenn also auch für die theoretische Betrachtung beide Gesetzmäßigkeiten unperturbiert und völlig voneinander isoliert verlaufen, so ist auf einem gewissen Standpunkte der Reflexion sehr wohl möglich, daß eins dieser Gesetze das andere mit in seinen Zusammenhang aufnehme. Prüfen wir beide, so findet zwar vom Sein zum Sollen kein Übergang, wohl aber vom Sollen zum Sein statt. Diese Überlegung bringt nun Kant zu jener famösen Schlußart, die als Prototyp der ganzen Fichteschen Methode gelten kann: „Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffes, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffes, als dem Über-

[1] S. 85.
[2] K. d. U., S. 11.

sinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen . . kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann, so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen[1]." Da also die Welt des Sittlichen die ihr gemäße Aufgabe nur in der Sinnenwelt realisieren kann, so müssen die kausalen Relationen derselben so gedacht werden können, als ob sie durch eine zu supponierende intelligible Einheit von Natur und Freiheit in einer den Finalbeziehungen des Sittengesetzes konformen Art disponiert wären. Doch gründet die Vereinigung von praktischer und theoretischer Weltansicht im Sinne Kants nicht eine objektive Realeinheit des Weltgrundes, sondern nur „einen Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen"[2], also eine bloße subjektive Reflexionsart. Fragen wir aber, welches die Denkform ist, unter der diese Reflexion die Einheit von Natur und Freiheit begreift, so hat die Kantische Teleologie als solche den Zweckbegriff aufgewiesen[3], der mit der Kausalität die Abhängigkeit a parte ante, mit der Freiheit die Beziehung auf ein Endziel gemeinsam hat, der daher für die Stiftung einer Einheitsbeziehung unter ihnen wohl geeignet ist, eine eigene Domäne aber, für die er konstitutiv wäre, nicht besitzt.

Überlegen wir die allgemeine Tendenz und Anlage dieser Kantischen Ausführungen, so ist es verständlich, wie sehr sie mit ihren vermittelnden und zu einer höchsten, abschließenden Einheit strebenden Darlegungen dem inneren Geist der Fichteschen Gedankenwelt entgegenkommen mußten. Die Kritik der Urteilskraft scheint Fichte denn auch als die hervorragendste Kantische Schrift gegolten zu haben. Schon im Anfang seiner Laufbahn erklärte er, „er sei innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urteilskraft, gestanden"[4] und in einer seiner späteren Schriften nennt er die Einleitung zur Kritik der Urteilskraft das „Allerbedeutendste an diesem sehr bedeutenden Buche", und bekennt, daß an eben diesem historischen Punkte seine von Kant unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen sei[5]. In welchen Punkten ist dieser Ausgang etwa zu denken?

Zunächst hatte Kants Kritizismus eine besondere Seite des Erkenntnisprozesses, wenn auch nicht ganz unberücksichtigt gelassen, so wenigstens aus der transszendentalen Betrachtung streng ausgeschieden und daher auch auf eigenem Boden nicht genau bestimmt: die psychologische. Daher ließ

---

[1] K. d. U., S. 11/12.
[2] Vgl. S. 43.
[3] S. 44.
[4] I, S. 30. Diese Überschätzung der Kritik der Urteilskraft gegenüber der der reinen Vernunft steht zu Fichtes Zeit keineswegs vereinzelt. Man denke an Goethe und Schiller.
[5] Wissenschaftslehre v. 1804 (S. W., X, S. 103/104).

die sehr mannigfaltige Distinktion des transszendental-erkenntniskritischen Apparats sehr wohl eine gemeinsame, einheitliche psychologische Substruktion zu. So läßt Kant selbst die theoretischen und praktischen Vernunftprinzipien nur Darstellungsarten einer und derselben Vernunft sein, und vermutet für Sinnlichkeit und Verstand einen gemeinsamen, wurzelhaften Ursprung. Mit diesen Andeutungen machte Fichte Ernst. Hatte Kant die Urteilskraft als ein Mittleres zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bezeichnet, von allen dreien aber behauptet, daß „sie sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten"[1] ließen, so erweitert Fichte diese Betrachtung durch den Hinweis, „man müsse annehmen, um dieses äußeren Verhältnisses der Ergänzung, daß sie auch innerlich auf einer gemeinschaftlichen Einheit beruhen"[2]. So hat sich denn Fichte für die theoretische Fundierung seines Einheitspostulats, dessen Motive ihm durch persönliche, historische und ethische Momente gleicherweise nahegelegt waren, ausdrücklich auf die Intentionen Kants in der Kritik der Urteilskraft berufen. Eine solche letzte und höchste Einheit hätte zwar Kant selbst noch nicht gegeben, aber jedenfalls beabsichtigt in einem künftigen System der reinen Vernunft, zu dem die Kritik nur die Propädeutik bilden sollte[3]. Nur unter dieser Voraussetzung gewönnen seine Behauptungen Sinn und Zusammenhang, und es sei nur die Frage, ob er ein solches Einheitssystem der Vernunft seinen Zeitgenossen nicht habe vortragen können, oder aber nicht wollen, wie einige Winke anzudeuten scheinen[4]. Überhaupt sei Kant nach dem Geist zu erklären, wenn es mit dem Buchstaben nicht mehr fort wolle[5].

Diesen mehr unterlegenden als auslegenden Gesichtspunkten der Fichteschen Interpretation kamen einige nicht immer ganz vorsichtige Wendungen der Kantischen Teleologie entgegen. Wenn z. B. Kant zu Eingang der Urteilskraft das Verhältnis von Verstand, Urteilskraft und Vernunft dahin erläutert, daß der Verstand die Natur als Erscheinung konstituiere, damit zugleich Anweisung auf ein übersinnliches Substrat derselben gebe, dieses aber gänzlich unbestimmt lasse, daß dann die Urteilskraft durch ihr apriorisches Urteilsprinzip diesem Substrat Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen verschaffe und daß endlich die Vernunft ihm durch ihr praktisches Gesetz die definitive Bestimmung gebe[6], so ist dies ein metaphysisches Gesamturteil, das unter Weglassung der erkenntniskritischen Restriktion nicht allzuweit von Fichtes Grundgedanken entfernt steht.

Überhaupt aber waren alle Momente der Fort- und Umbildung in Kants Teleologie spontan gegeben, sobald man eben ihren kritisch-regulativen Charakter bewußt oder unbewußt übersah. Naturbegriff und Freiheitsbegriff sind zwar in der kritischen Analyse geschieden; aber sind sie

[1] K. d. U., S. 13.
[2] Leben u. Briefw., I, S. 105/106.
[3] I, S. 186.
[4] I, S. 478.
[5] I, S. 186, 479.
[6] K. d. U., S. 36.

es damit auch im Objekt? Entschieden nicht, denn es ist doch eine und dieselbe Erfahrung, an der sich beide betätigen. Natur und Freiheit sind unterschieden in der Reflexion; aber sind sie es damit auch realiter im Subjekt, das diese Reflexion anstellt? Augenscheinlich nicht; denn wieder ist es eine und dieselbe Vernunft, die sich teils theoretisch, teils praktisch äußert[1]. Stellen aber sowohl der Ausgangspunkt dieser Begriffe, die Vernunft, wie ihr Objekt, die Erfahrung, eine Einheit dar, so müssen diese Begriffe selbst eine Einheit bilden. Es fragt sich also nur, welches Gesetz das andere in sich aufnehmen wird; und da der Freiheitsbegriff wohl auf den Naturbegriff, dieser aber nicht auf jenen influenziert, da ferner schon die ethische Betrachtung erwiesen hat, daß das Praktische den Primat vor dem Theoretischen hat, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Freiheitsbegriff den Kausalbegriff in sich aufnehmen und so gut wie eliminieren wird. Damit wird denn die Freiheit, wie schon dargetan, konstitutives Weltgesetz. Der Begriff, der diesen Übergang anbahnt, ist der von Kant entlehnte Zweckbegriff, der hier aber nicht irgendwelche Selbständigkeit hat, sondern nur eine besondere Form des Freiheitsgesetzes darstellt. So ist es immer dieses Gesetz, das die oberste Welteinheit nicht nur vermuten läßt, nicht nur postuliert, sondern ist, und das als Organon die ganze Welt des Wirklichen nicht reguliert, sondern konstituiert und produziert.

Aber mit dem Begriff der Freiheit wird auch der zweite der an der Ethik entwickelten Grundbegriffe in diese Betrachtung hinübergenommen. Denn worin hat dieses transszendentale Freiheitsgesetz, dieses freischwebende Weltorgan, seinen Anknüpfungspunkt? Nur im Bewußtsein, in der Vernunft, in jenem absoluten Ich, das ja, wie die Sittenlehre gezeigt hat, mit dem Freiheitsgesetze oder dem durch dasselbe bestimmten Willen durchaus identisch ist. So geht auch auf diesem Punkte, und besonders auf diesem, der ethische Idealismus Fichte mit seinem erkenntnistheoretischen zusammen, und konstituiert in dieser Verbindung eine Form, die man treffend als absoluten Idealismus bezeichnet hat.

So hat sich der von ethischen Motiven her entwickelte Primat des Praktischen in dieser nach teleologischen Gesichtspunkten entworfenen letzten und abschließenden Weltbetrachtung aufs beste bewährt und bestätigt. Es ist jetzt die Aufgabe, den spekulativen Weg zu verfolgen, auf dem diese praktischen Voraussetzungen sich das theoretische Weltbild schrittweise assimiliert haben. Wenn sich dabei zeigen wird, daß es ohne zum Teil recht gewaltsame Umbildungen nicht abgegangen ist, so darf das nicht wundernehmen. Denn wer sich nicht ein Licht anzündet im Geist, um damit die Tiefen des Gemüts, sondern im Gemüt, um damit die Tiefen des Geistes zu

[1] .. „wie diese praktische Vernunft .. gar nicht etwa eine zweite Vernunft sei, sondern dieselbe, die wir als theoretische Vernunft alle gar wohl anerkennen", IV, S. 57. Diese Erklärung vermutet nicht bloß eine wurzelhafte, psychologische Einheit beider, sondern setzt nach einer schon geläufigen Grundanschauung Fichtes beide in ihrem Wesen als absolut identisch.

beleuchten, der wird Gefahr laufen, nicht die Ethik durch die Erkenntnistheorie zu begründen, sondern die Erkenntnistheorie durch die Ethik zu stürzen. Dieser Gefahr ist Fichte nicht entgangen.

4. Fichtes Tathandlung und Kants Spontaneität.

Der Übergang vom Praktischen zum Theoretischen ist ein Sprung in eine andere Welt. Handelt es sich dort um ein Wollen, so hier um ein Erkennen, dort um Handlungen, hier um Gegenstände, dort um ein Werden, hier um ein Sein. Soll also die eine Welt durch die andere interpretiert werden, so muß jedenfalls ein Hilfsbegriff ersonnen werden, der beide Seiten der Wirklichkeit miteinander verbindet. Er wird dem Koordinatenbegriff der Mathematik gleichen, der einen mathematischen Begriff als nach zwei verschiedenen Seiten hin projiziert und gleichwohl als identisch erscheinen läßt. Ein solcher Hilfsbegriff ist nun, wie bereits ausgeführt[1], Fichtes Begriff der Tathandlung. Die Entlehnung dieses Begriffes aus der Ethik, seine ethisch-theoretische Doppelnatur, sowie seine allgemeine Bedeutung im System ist bereits dargelegt. Hier interessiert ausschließlich sein theoretischer Charakter und sein Verhältnis zu einem Kantischen Grundbegriff.

Schon in der erwähnten Äneside mus-Rezension tritt dieser Begriff an hervorragender Stelle und mit der erkenntnistheoretischen Mission auf, das Ding an sich zu vernichten und damit allen skeptischen Einwürfen wider den Idealismus den Boden zu entziehen[2]. In der Wissenschaftslehre ist er mit Bewußtsein an die Spitze aller Ableitungen gestellt und reguliert den ganzen dialektischen Apparat derselben. Er wird hier als oberster Grundsatz eingeführt, und seine erkenntnistheoretische Funktion nicht nur als formal, sondern auch als material und real angesprochen[3]. „Der erste Satz einer Wissenschaftslehre muß demnach beides, Gehalt und Form haben."

Schon diese Bestimmung sollte über die unbewußte Subreption aufklären, die in dem proklamierten Grundsatze liegt. Gewiß hindert nichts, auch auf den allgemeinsten, d. h. abstraktesten Satz die Reflexionsbegriffe Form und Inhalt zu übertragen, wie man denn etwa an dem Satze „das Ich setzt sich" oder „das Seiende ist" einen gewissen Inhalt der Aussage von ihrer Aussageform unterscheiden kann. Aber diese Unterscheidung ist doch mehr grammatisch und täuscht nicht über die Hauptfrage hinweg, ob ein solcher höchster Grundsatz eine derartige Fülle realer Bestimmungen in sich enthalten kann, daß daraus die ganze Welt der Wirklichkeit deduktiv abzuleiten ist. Der höchste Grundsatz einer Wissenschaft ist offenbar der allgemeinste, d. h. der abstrakteste, darum leerste

[1] S. 85 f.
[2] I, S. 8, 10, 17.
[3] I, S. 49, 91.

und an Inhalt ärmste, und weit entfernt, daß seine Höhe, d. h. Allgemeinheit mit dem inneren Reichtum zunehme, sinkt sie gerade mit der fortschreitenden inhaltlichen Determination. Nun gilt dies freilich nur für die abstrahierten Begriffe und Grundsätze, und nicht so für die aprioriischen Stammbegriffe und Grundsätze des reinen Verstandes, die Kant eigentlich erst entdeckt hatte. Aber dafür mußte Kant auch, gerade um ihnen trotzdem ihre Allgemeinheit zu wahren, sie jeder inhaltlichen Bestimmung entkleiden und ihre Funktion lediglich auf einen formalen Charakter zurückführen. Kants aprioriische Bestimmungen, sie seien anschaulich wie Raum und Zeit, oder begrifflich, wie die Kategorien, sind sämtlich bloße Formalprinzipien, die ihre inhaltliche Determination als gegeben hinnehmen müssen. Wenn daher Fichte die Tathandlung des sich selbst setzenden Ich als obersten sowohl materialen wie formalen Grundsatz anspricht, so kann sich diese Maßnahme weder auf die abstrakte noch auf die aprioriische Allgemeinheit berufen, sondern weicht mit ihrer Voraussetzung aus dem Gebiet des Theoretischen und damit der logischen Kontrolle hinüber in das des Ethisch-Praktischen und damit theoretisch Unrektifizierbaren. Denn tatsächlich wird die Form des obersten Grundsatzes zwar von der Theorie, dessen ganzer Inhalt aber, wie die Wissenschaftslehre zeigt, von der ethischen Praxis geliefert[1]. Daß Fichte allemal höchster Grundsatz sagt, wo er klarer und durchsichtiger, allgemeinster Grundsatz sagen sollte, dient nur dazu, das theoretisch-praktische Doppelverhältnis desselben wenigstens im Ausgang zu verdecken, was für den streng logischen Charakter der Wissenschaftslehre nötig war. Später hat er aus der Not eine Tugend gemacht und gerade in diesem Doppelcharakter des Ausgangspunktes den Vorzug seines Systems gesehen[2].

Dieser höchste Grundsatz der Selbstsetzung des Ich nun ist nicht ein Äußeres, dem Bewußtsein Gegebenes, sondern das absolut Innerliche desselben, mit ihm Identische, das alles bestimmte Bewußtsein und alles Wissen von Objekten erst möglich macht. „Er ist der Grund alles Wissens, d. h. man weiß, was er aussagt, weil man überhaupt weiß; man weiß es unmittelbar, so wie man irgend etwas weiß. Er begleitet alles Wissen, ist in allem Wissen enthalten, und alles Wissen setzt ihn voraus[3]". In ihm durchdringen sich also die scheinbar getrennten Gebiete des Handelns und des Bewußtseins, des Wollens und der Intelligenz zu der supremen Einheit einer Intelligenzhandlung[4]. Diese Intelligenzhandlung ist und bleibt ursprünglich nur eine, aber sie zerlegt sich fortschreitend in verschiedene Arten oder modi des Handelns, die alle in notwendiger Verbindung zusammenhängen[5], und deren vollständiges System deduktiv zu explizieren gerade die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist.

[1] Vgl. S. 84.
[2] S. 85 f.
[3] I, S. 48.
[4] S. 84 f.
[5] S. 50.

Diese notwendigen Handlungsformen des menschlichen Geistes sind nun in keiner Weise als gegenständlich oder substantiell zu denken. Sie sind reine Spontaneität, bloße Energien, die nicht einmal eine substantivische Bezeichnung zulassen[1]. „Für den Philosophen ist Handeln, und nichts als Handeln[2]." Was dieses Handeln in seinem innersten Wesen sei, muß jeder an sich durch eigene Anschauung erfahren, es läßt sich nicht durch Begriffe andemonstrieren[3].

Sehen wir uns nun unter den Kantischen Konstruktionsstücken um, die für den Fichteschen Begriff der Intelligenzhandlung die Grundlage abgeben könnten, so kann nicht zweifelhaft bleiben, daß es das spontane Element im Erkennen, die Synthesis der Intelligenzformen ist, die zu der Fichteschen Bildung den Anlaß gegeben hat. Der ausgezeichnete Charakter des Kantischen Kritizismus bestand, wie sich gezeigt hat[4], gerade darin, daß er ein aktives Element im Erkennen nachwies, ja daß er die wesentlichsten Elemente des Weltbildes überhaupt in die Spontaneität des Subjekts verlegte. Erkennen ist nicht passive Bildlichkeit, sondern zum großen Teil aktive Produktion. Selbst diejenige Seite der Wirklichkeit, die gegeben sein muß, wird nicht eher erkennbar, als sich ihr Inhalt der spontanen Formierung der Intelligenz gefügt hat. Diese Bearbeitung durch die Spontaneität ist so gründlich, daß gerade die wesentlichsten Momente der tatsächlichen Erfahrung a priori antizipierbar werden. So hatte sich der ganze Erkenntnisprozeß für den Kritizismus in eine fortschreitende Synthese ursprünglich gegebener Mannigfaltigkeiten aufgelöst, die dann insgesamt zu einer letzten und abschließenden Synthese im Bewußtsein zusammengefaßt wurden.

Es bedurfte jetzt bloß einiger Entschlossenheit, diese oberste synthetische Urhandlung mit dem Bewußtsein schlechthin identisch zu setzen, und das so definierte Ich nicht nur zum logisch-transszendentalen, sondern auch zum realen, und daher produktiven Prius der Erfahrung zu machen, um das Kantische Resultat in den Ausgang der Wissenschaftslehre überzuleiten. In diesem Sinne hat denn auch Fichte die Kantische Spontaneität und Synthese verstanden. Er rühmt an allen hervorragenden Stellen als die Eigenart des transszendentalen Idealismus, daß er, im Gegensatz zu den dogmatischen Systemen, nicht von einem Sein, sondern von einer Intelligenzhandlung ausgehe[5], daß er jenes aus dieser und nicht umgekehrt ableite. „Die Voraussetzung des Idealismus wird demnach diese sein: die Intelligenz handelt![6]" „Darin besteht das Wesen des transszendentalen Idealismus überhaupt, und der Darstellung in der Wissenschaftslehre insbesondere, daß der Begriff des Seins gar nicht als ein

[1] I, S. 440.
[2] I, S. 498.
[3] I, S. 461.
[4] S. 17 f.
[5] Vgl. die Ausführungen S. 52 f.
[6] I, S. 441.

erster und ursprünglicher Begriff angesehen, sondern lediglich als ein abgeleiteter, und zwar durch Gegensatz der Tätigkeit abgeleiteter — — betrachtet wird“[1]. Daher scheint ihm das überwiegende Verdienst des Kantischen Geistes und der „distinkte Charakter“ seiner Philosophie darin zu bestehen, „daß sie das faktisch gegebene Bewußtsein in seine Genesis auflöse und es vor den Augen des Zuschauers entstehen lasse“[2].

Diese Anlehnung der Fichteschen Tathandlung an Kants Synthesisbegriff geht bis auf Nebenumstände der Ableitung. Bei Erörterung der Kantischen Sinnesformen ist gezeigt worden, wie Kant den Begriff des synthetischen Erkennens an der Raumform und ihren Konstruktionen in der Geometrie entdeckt und von dort auf die gesamten Erkenntnisprinzipien übertragen hat[3]. Es ist nun durchaus bezeichnend, daß Fichte diesen spontanen Charakter des Erkennens zwar in seiner ganzen Allgemeinheit voraussetzt, wo er aber einmal ihn wirklich nachzuweisen genötigt wird, sich allemal der synthetischen Konstruktionen im Raum, also der Geometrie bedient, und zwar immer des Triangels, wie Kant[4]. Er beweist also die Realität seiner Intelligenzhandlung durch genau dieselben Mittel, durch die Kant die Natur des synthetischen Erkennens beweist — woraus wohl deutlich erhellen dürfte, daß er beide für dasselbe gehalten hat. Tatsächlich hat denn auch Fichtes Tathandlung genau denselben Funktionsbereich, den bei Kant das synthetische Erkennen hat; nämlich die Erfahrung zu konstituieren. Wenn aber Kant zudem noch ein Gegebenes annimmt von seiten eines Dinges an sich her, so kann ihm die Wissenschaftslehre „in dieser Bescheidung auf den halben Teil“[5] nicht folgen, und zwar darum nicht, weil sie in ihrer Tathandlung mehr denkt, als bloße theoretische Synthesis, nämlich jene von der Ethik entlehnte Willenspotenz, die ihr die zum Handeln nötigen Objekte, also die Erfahrung, auch ihrem Inhalte nach, genügend suppeditiert. Was darum die Tathandlung als theoretische Synthesis nicht leisten kann, das ergänzt sie als ethische Potenz durch ihre Postulate, und sie setzt in dieser zweiten Funktion allemal das Ziel, das sie dann in der ersten stetig und stufenweise nachholt. So steht für Fichte die Notwendigkeit und Realität der Erfahrungswelt lange fest, ehe die Erkenntnisformen derselben wie Raum, Zeit usw. abgeleitet sind[6].

Aber die Fichtesche Tathandlung ist nicht nur ethische und theoretische Spontaneität, sondern sie ist auch Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Ich, absolutes Ich. In dieser Form ist sie eine Fortbildung von Kants transszendentaler Apperzeption.

---

[1] I, S. 499.
[2] IX, S. 131.
[3] S. 5, 17.
[4] S. 53. Vgl. S. 108.
[5] IX, S. 130.
[6] Siehe S. 138.

5. Das absolute Ich und die transszendentale Apperzeption.

Alle Erkenntnis, so hatte Kant in der Deduktion der Kategorien ausgeführt[1], beruht auf einer Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, die durch einen „Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft"[2] vor sich geht. Durch diese kategorialen Synthesen werden die Anschauungen vergegenständlicht zur Einheit der Erfahrung, die wiederum als ihr Korrelat die Einheit des erkennenden Bewußtseins fordert. Denn sonst würden die Objekte nicht in eine und dieselbe Erfahrung, und die Subjekte nicht in ein und dasselbe Bewußtsein fallen. Das Bewußtsein ist also die oberste Bedingung der Einheit der Erfahrung und heißt in dieser Eigenschaft die synthetische Einheit der Apperzeption[3]. Sie stiftet eine apriorische und notwendige Synthese zwischen den Vorstellungen, während die empirische Apperzeption nur eine zufällige und willkürliche bewirkt. — Soweit die Deduktion der ersten Auflage[4].

In den Prolegomena wurde, wie gezeigt, das Verhältnis von transszendentaler und empirischer Apperzeption ersetzt durch das von „Bewußtsein überhaupt" und „Bewußtsein meines Zustandes"[5], und die Entscheidung, ob eine Erkenntnis Wahrnehmung oder Erfahrung werden sollte, davon abhängig gemacht, ob die in der Erkenntnis stattfindende Synthesis nur relativ aufs Subjekt oder schlechthin vollzogen wird[6]. Diese grundlegende Unterscheidung wurde übernommen von der Deduktion der zweiten Auflage. Was vorher transszendentale Apperzeption hieß, wird hier deutlich und überwiegend als Bewußtsein, mein Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Ich angesprochen und ausdrücklich als oberster Punkt, an den alle Deduktion zu hängen sei, anerkannt[7]. Damit wird nicht nur das Bewußtsein, sondern mein Bewußtsein, das Ich, zum Prinzip aller Deduktion erhoben. „Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt *meine* Vorstellungen nenne, die *eine* ausmachen[8]." Zugleich wird auch hier dieser objektiven Einheit des Bewußtseins eine subjektive und empirische gegenübergestellt, die nicht notwendige Erfahrungen, sondern zufällige Wahrnehmungen verknüpft[9]. Soweit die Deduktion der zweiten Auflage[10].

Verfolgen wir nunmehr, wie sich Fichte diese Resultate assimiliert

[1] S. 17 f.
[2] K. d. r. V., S. 149.
[3] S. 20.
[4] S. 23.
[5] S. 25.
[6] S. 24.
[7] S. 25.
[8] K. d. r. V., S. 153.
[9] K. d. r. V., S. 156.
[10] S. 31.

hat. Wir sehen gerade an diesem Punkte die Genesis genauer, weil er sich hierüber an einer später noch näher zu besprechenden Stelle mit Kant einigermaßen deutlich auseinandergesetzt hat[1].

Kant erklärt ausdrücklich, daß alles Mannigfaltige unter den Bedingungen der Einheit der transszendentalen Apperzeption stehe. Dieses Mannigfaltige schließt nicht allein das Begriffliche, sondern auch die Anschauung ein, die ja nach Kants eigenem Geständnis unter der Bedingung der Begriffe steht. Sonach steht alles Bewußtsein unter der Bedingung der Einheit der Apperzeption. Welches ist diese Bedingung? Daß alle Vorstellungen begleitet sein können von dem: Ich denke. Dies heißt aber: Ich bin das Denkende in diesem Denken[2].

Welches ist nun dieses Ich? Entschieden nicht jene empirische Apperzeption, jene rein subjektive Einheit des Bewußtseins, die ja nach Kants eigener Angabe nur zufällige und individuelle Gültigkeit hat, und die daher nur das ausmacht, was ich individuelles Ich nennen könnte. Also kann es nur die transszendentale Einheit der Apperzeption sein, die nicht zufällig und individuell, sondern apriori-notwendig und überindividuell, und darum in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist. Abstrahiere ich also von allen besonderen Vorstellungen, die mein Bewußtsein in bloß empirischer Assoziation erfüllen, und reflektiere nur auf den Bestandteil desselben, der sich in ihm als notwendig ankündigt, so erhalte ich diejenige Seite der Ich-Vorstellung, die in allem Bewußtsein die gleiche ist, und die ich füglich absolutes Ich nennen kann. Wie nun nach Kants eigener Meinung die empirische Apperzeption von der transszendentalen „unter gegebenen Bedingungen in concreto abgeleitet ist“[3], so würde danach auch das individuelle Ich in seiner besonderen Bedingtheit aus dem absoluten Ich abzuleiten sein. Und da ferner nach Kants eigener Erklärung ich mir der Identität meines empirischen Bewußtseins in verschiedenen Vorstellungen nur bewußt werden kann unter Voraussetzung einer höheren Bewußtseinseinheit, in der diese Vorstellungen verbunden sind, d. h. da die analytische Einheit der Apperzeption nur möglich ist unter Voraussetzung einer synthetischen[4], so steht das individuelle Ich notwendig unter den Bedingungen des absoluten Ich und trägt von ihm alle Realität zu Lehen. „Sonach finden wir ja bei Kant ganz bestimmt den Begriff des reinen Ich, gerade so, wie die Wissenschaftslehre ihn aufstellt. — Und in welchem Verhältnis denkt Kant . . dieses reine Ich zu allem Bewußtsein? Als dasselbe bedingend. Sonach wäre ja nach Kant die Möglichkeit alles Bewußtseins durch die Möglichkeit des Ich oder des reinen Selbstbewußtseins bedingt, gerade wie in der Wissenschaftslehre[5].“ Ist aber alles bestimmte Bewußtsein durch das Bewußtsein über-

[1] I, S. 471 f.
[2] I, S. 475.
[3] K. d. r. V., S. 157. (Nicht von Fichte zitiert.)
[4] K. d. r. V., S. 152. (Ebenfalls nicht zitiert.)
[5] I, S. 476.

haupt oder das reine Ich bedingt, so muß es auch a priori aus ihm abgeleitet werden können; denn dies eben und nichts anderes bedeutet das Verhältnis der Bedingtheit. „Somit müßte ja nach Kant eine systematische Ableitung des gesamten Bewußtseins, oder was dasselbe heißt, ein System der Philosophie, vom reinen Ich ausgehen, gerade so, wie die Wissenschaftslehre es tut, und Kant selbst hätte sonach die Idee einer solchen Wissenschaft angegeben [1]."

Diese detaillierteren Ausführungen Fichtes rücken gerade die Grundpunkte seiner Wissenschaftslehre unter die große Autorität Kants und bringen Ausgangspunkt und Methode beider Systeme zu einer vollkommenen Gleichung. Ich werde im folgenden zeigen, daß diese Übereinstimmung nur eine scheinbare ist.

1. Es ist oben bei der Erörterung der veränderten Problemstellung der Prolegomena[2] gezeigt worden, wie durch die Einführung der erkenntniskritischen Scheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil die transszendentale Fragestellung der Kritik unmerklich, aber unverkennbar eine individuelle Färbung gewonnen hat. Die Deduktion der zweiten Auflage hatte zwar diesen Gesichtspunkt wesentlich zurückgedrängt, gleichwohl aber den Schein einer solchen ins Individuelle spielenden Ableitung nicht ganz vermieden[3]. Es ist nun ebenfalls schon gezeigt, daß die Frage nach der individuellen Gültigkeit einer Erkenntnis der logisch-transszendentalen Problemstellung des Kritizismus durchaus widerspricht[4]. Die Allgemeinheit, die er für das Zustandekommen der objektiven Erfahrung voraussetzt, ist die des Begriffes, nicht die der Urteile. Erfahrung ist nicht darum allgemein und objektiv, weil sie für alle gilt, sondern sie gilt für alle, weil sie begrifflich allgemein und darum objektiv ist. Daher ist der Begriff individuelle Erfahrung nach Kant, in erkenntnistheoretischem Sinne, ein Widerspruch, denn Erfahrung ist stets allgemein-gesetzlich und darum überindividuell. Würde man also auch Fichte die Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen als Kants definitive Meinung vorgeben, so könnte er gleichwohl seine Unterscheidung von individuellem und absolutem Ich nicht durch die Kantische Distinktion von subjektiver und objektiver Einheit des Bewußtseins decken. Denn bei Kant hat das individuelle Ich als solches bloß subjektive Wahrnehmungen, während es bei Fichte stets vollkommene, objektive Erfahrung besitzt.

Aber genau zugesehen ist die Problemstellung des Kritizismus über die Fichtesche Korrelation von individuellem und absolutem Ich überhaupt hinaus. Behalten wir den Terminus absolutes Ich bei, so gibt es nach Kant Erfahrung nur für dieses absolute Ich. Damit fällt das individuelle Ich in der Diskussion des Erfahrungsbegriffes überhaupt fort und die

[1] I, S. 477.
[2] S. 14 f.
[3] S. 31.
[4] S. 15.

Erfahrung ist in keinem Sinne aus einem Gegeneinanderwirken von absolutem und individuellem Ich zu erklären.

2. Aber der Hauptpunkt des Mißverständnisses liegt anderswo. Kants kritische Methode geht von der tatsächlichen, gesetzmäßigen, darum allgemeinen Erfahrung aus und führt vermittels einer logischen Analyse ihrer Bestandteile zu den subjektiven transszendentalen Bedingungen derselben. Diese Bedingungen erweisen sich als fortschreitende Synthesen, die insgesamt unter den Bedingungen einer höchsten Bewußtseinssynthese, der transszendentalen Einheit der Apperzeption, stehen. Die Synthesen des Verstandes sind also gewisse Energieformen, deren Wirksamkeit unter den Bedingungen des Selbstbewußtseins steht. Dieser Ausdruck ist von Kant mit Fleiß gewählt worden. Er bezeichnet das Bewußtsein als Conditio sine qua non, ohne welche die Erfahrung nicht zustande kommen könnte, weil alle Vorstellungen vom Bewußtsein stetig begleitet werden müssen und dasselbe als ihr Korrelat fordern. Aus diesem Verhältnis der synthetischen Verstandesformen zur transszendentalen Apperzeption ist schon oben[1] gefolgert worden, daß diese mit jenen nicht identisch und überhaupt keine reale Energieform, sondern ein Accessorium zu denselben und von gänzlicher logischer Diversität ist. Dieser entscheidende Gesichtspunkt ist genauer darzustellen.

Das Selbstbewußtsein erscheint bei Kant als das letzte Resultat einer analytischen Zergliederung der Erfahrung, gewissermaßen als der imaginäre Schnittpunkt aller Strahlen, die von dieser dem Intellekt zugehen. Es ist also eine bloß formale Beziehungseinheit, die nicht vermöge irgendwelcher inhaltlicher Determination die Verstandessynthesen in Bedingtheit unter sich befaßt; ja sie ist offenbar selbst an Inhalt gänzlich leer. Sie ist „die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet“[2]. Darum ist sie absolut untauglich als Beweisgrund für die rationale Psychologie. Denn sie bezeichnet nur das kontinuierliche logische Subjekt des Denkens[3] und die logische Einheit desselben[4], nicht aber irgendwelche reale Größe, der die Prädikate der Substantialität, Simplizität usw. zuzusprechen wären. Gerade ihr eminent logisch-formaler Charakter gibt die Prinzipien her, nach denen die psychologischen Paralogismen kritisiert werden. Daraus erhellt aber aufs deutlichste, daß das Selbstbewußtsein mit jenen realen Verstandessynthesen nicht gleichartig, sondern von logischer Heterogeneität ist. Das Verhältnis von Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt ist also nicht das eines Begriffes zu seinen Merkmalen, oder eines Dinges zu seinen Eigenschaften oder Kräften, sondern ein völlig diverses, das an einer ge-

[1] S. 21.
[2] K. d. r. V., S. 352.
[3] K. d. r. V., S. 731.
[4] K. d. r. V., S. 735.

läufigen Relation überhaupt nicht erläutert werden kann. Wie die Existenz eines Dinges von den Merkmalen des Dinges vollkommen verschieden und gleichwohl ein notwendiges Accessorium derselben ist, so ist das Ich von den in ihm gedachten Erkenntnisfunktionen und das Bewußtsein von allem Bewußtseinsinhalt verschieden. Daraus ergibt sich aber eine weittragende Folgerung. Es ist ein einfaches logisches Gesetz, daß wenn ich die Bestimmungen eines Begriffes A aus denen eines Gegenstandes B induktiv gewonnen habe, ich nunmehr mit Umkehrung der Methode die Bestimmungen von B aus denen von A wieder deduktiv ableiten kann. Diese Möglichkeit gilt aber nicht, wenn erstlich die Induktion nur eine scheinbare und wenn sie zweitens nicht stetig ist, d. h. einen Sprung in ein anderes logisches Genus macht. Wenn ich daher zwar aus einem Begriff die Summe seiner Merkmale deduktiv ableiten kann, weil sie eben durch vorherige Induktion in ihm gesetzt sind; und wenn ich ferner aus einem Ding die Gesamtheit seiner Wirkungen deduktiv herleiten kann, weil es eben nur die Summe dieser Wirkungen ist, so kann ich doch nie aus der supponierten Bewußtseinseinheit das System der Erkenntnisfaktoren und der Erfahrung ableiten, weil die Bewußtseinseinheit eben nicht das System dieser Faktoren ist. Denn wie zu der Essenz eines Dinges seine Existenz als etwas ganz Neues hinzutreten muß, das aus den Merkmalen nie induziert werden kann, so muß zu den Realenergien der Verstandesformen das Bewußtsein als etwas absolut Heterogenes hinzutreten und kann in keinem Sinne aus diesen Formen analytisch entwickelt werden.

Dieses grundlegende Verhältnis, das von Kant mit genügender Deutlichkeit charakterisiert ist, hat nun Fichte mißverstanden. Bei dem überwiegenden Einfluß, den die Einbildungskraft bei ihm als systembildender Faktor hat, ist schon ein wesentliches zur Erklärung eines Philosophems getan, wenn man die logische oder anschauliche Relation angeben kann, nach deren Urbild seine Phantasie eine philosophische Frage formuliert und gelöst hat. In dem vorliegenden Falle reduziert Fichte zunächst das Kantische Verhältnis von synthetischen Erkenntnisfunktionen zum Bewußtsein auf das von Bewußtseinsinhalt, oder wie er auch sagt, von Bewußtseinsbestimmungen[1], zum Bewußtsein, eine Reduktion, die bereits eine erhebliche Verschiebung bedeutet. Denn die apriorische Raumform hat als Sinnesenergie zum Bewußtsein entschieden ein anderes Verhältnis, als ein in ihr sich darstellendes Gebilde, etwa ein Dreieck, und die Kategorie der Kausalität ein anderes, als etwa ein nach ihr sich vollziehender Naturvorgang. Aber hiervon abgesehen, denkt nunmehr Fichte das Verhältnis des Bewußtseins zum Bewußtseinsinhalt, wie das eines Begriffes zu seinen Merkmalen oder einer Substanz zu ihren Akzidenzien[2]. Und wie der Begriff die Summe seiner Merkmale, und die Substanz Träger und In-

[1] S. 50.

[2] Oder, wie sich noch zeigen wird, wie das des allgemeinen Raumes zu seinen Einschränkungen. (S. 109 f.)

begriff ihrer Akzidenzien ist, so wird ihm das Bewußtsein oder Ich Träger und Inbegriff aller denkbaren, in ihm gesetzten Bewußtseinsinhalte, und damit Schöpfer und Produzent der gesamten Wirklichkeit. Hierdurch gewinnt er denn die Möglichkeit, aus diesem so bestimmten Bewußtsein den ganzen Umfang seiner Inhalte deduktiv abzuleiten.

Für die Richtigkeit dieser Erklärung zeugt nicht nur die Wissenschaftslehre in jeder Region ihrer Ableitungen, sondern auch das ausdrückliche Bestreben Fichtes, seine eigene Ansicht von dem Verhältnis des Bewußtseins zum Bewußtseinsinhalt in Kant hineinzulesen. So heißt es in einer Stelle der „Transszendentalen Logik": „Kant hat diese Apperzeption erkannt als Einheit oder Deduktionsgrund aller Denkgesetze oder Kategorien. Was eigentlich heißen müßte: alle Denkgesetze und alles nach ihnen zustande gekommene Denken sind jene Apperzeption selbst, nur weiter bestimmt durch besondere Fälle der Anwendung. (So spricht er in der Kritik der reinen Vernunft, liefert aber die Deduktion selbst nicht)[1]." Diese Äußerung ist ein deutliches und unmißverständliches Zeugnis der Fichteschen Meinung, aber ein dreifaches Mißverständnis der Kantischen. Denn 1. ist bei Kant die Apperzeption nicht bloße summatorische Einheit der Denkgesetze, sondern eine ganz diverse und höhere, wie denn Kant ausdrücklich die Einheit des Bewußtseins von der Kategorie der Einheit unterschieden hat[2]; 2. sind die Denkgesetze in ihrer Gesamtheit nicht die Apperzeption selbst, noch weniger ist dies „alles nach ihnen zustande gekommene Denken"; man sieht, wie hier Fichte Bewußtsein, Bewußtseinsfunktion und Bewußtseinsinhalt schlechthin gleichsetzt; 3. ist die Apperzeption darum auch nicht Deduktionsgrund, weshalb Kant diese Deduktion weder liefern kann noch überhaupt versprochen hat. —

Gehen wir hiernach auf die vorhin berührte Auseinandersetzung Fichtes mit Kant zurück. Kant hatte das Verhältnis von Erkenntnisfunktion und Bewußtsein als das der Bedingung angesprochen. Dieser Ausdruck ist mehrdeutig, denn er befaßt nicht nur das in Frage stehende Verhältnis, sondern eine Unzahl anderer, darunter auch die von Begriff und Merkmal, Substanz und Akzidens. Er ist gleichwohl unumgänglich, denn das fragliche Verhältnis, das als solches überlogisch ist, läßt sich unter keine andere logische Kategorie bringen. Aber dennoch genügte der Ausdruck Bedingung Fichte nicht, um die ganz intime und straffe Beziehung von Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt ausreichend zu bezeichnen und die Möglichkeit einer Deduktion des letzten aus dem ersten plausibel zu machen. Er bedurfte dazu des schärferen und aus der Wissenschaftslehre geläufigen Terminus Bestimmung. Nun könnte man, trotz einiger sonstiger Konzessionen, einwenden: Kant hat zwar die Bedingtheit des Bewußtseinsinhaltes vom Bewußtsein zugegeben, aber ist damit auch die Bestimmtheit zu folgern? Denn ein anderes ist bedingt, ein anderes bestimmt

[1] IX, S. 177.
[2] K. d. r. V., S. 150.

sein[1]. — Dieses, die Deduktionsmethode der Wissenschaftslehre in ihrem Nerv treffenden Einwurfes entledigt sich Fichte auf folgende Art.

„Ich muß dartun, daß in unserem Falle die Bestimmtheit aus der Bedingtheit unmittelbar folge. . . Wer da sagt: alles Bewußtsein ist bedingt durch die Möglichkeit des Selbstbewußtseins, und so will ich es jetzt betrachten — der weiß in dieser Untersuchung auch weiter nichts über das Bewußtsein, und abstrahiert von allem, was er doch darüber zu wissen vermeint. Er leitet von dem aufgestellten Prinzip das Geforderte ab; und nur, was er so als Bewußtsein *abgeleitet* hat, ist für ihn Bewußtsein, und alles übrige ist und bleibt nichts. Sonach *bestimmt* ihm die Ableitbarkeit vom Selbstbewußtsein den Umfang dessen, was ihm als Bewußtsein gilt, darum weil er von der Voraussetzung ausgeht, daß alles Bewußtsein durch die Möglichkeit des Selbstbewußtseins bedingt sei[2]."

Dieses nicht ganz durchsichtige Raisonnement begeht mehrere Fehlschlüsse. Kant behauptet, die Erkenntnis einer Reihe Gegenstände A, B, C . . würde nicht statthaben können, wenn sie nicht von dem Selbstbewußtsein stetig begleitet würde. Wenn also Kant damit das Selbstbewußtsein als die Bedingung aufstellt, unter der alles Einzelbewußtsein steht, so imputiert Fichte ihm die Behauptung, er abstrahiere in dieser Untersuchung von allem, was er über das Bewußtsein zu wissen vermeine. Aber wenn ich von diesem, d. h. dem Inhalt des Einzelbewußtseins abstrahiere, also hier von A, B, C . ., so behalte ich offenbar nur die bloße Form des Bewußtseins übrig, die nichts weiter ist, als das Selbstbewußtsein selbst. Damit würde sich aber die Untersuchung im steten Zirkel um die Identität des Selbstbewußtseins drehen und es würde zu einer Ableitung überhaupt nicht kommen. Gleichwohl behauptet nun Fichte, der Gegner leite von dem aufgestellten Prinzip das Geforderte ab. Soll das heißen, er leitet von dem Selbstbewußtsein die einzelnen, inhaltlich determinierten Bewußtseinszustände ab, so ist das eine Unterschiebung, denn der Gegner leugnet gerade diese Ableitbarkeit. Und weit entfernt, daß für ihn nur *das* Bewußtsein ist, was er als solches abgeleitet hat, daß also die Deduktion das Primäre und das Einzelbewußtsein das Sekundäre ist, ist ihm gerade das Einzelbewußtsein das absolut Erste und Sichere, dessen Deduktionsmöglichkeit aber das Sekundäre, Problematische und in Frage Stehende. Statt also zu beweisen, daß alles Bewußtsein deduziertes Bewußtsein ist, schiebt Fichte dieses Resultat dem Gegner als Voraussetzung unter. — Soll aber jene obige Bemerkung heißen: Er leite aus dem Selbstbewußtsein die Form alles Bewußtseins ab, so ist das ein identischer Satz, dessen Glieder füglich keiner Ableitung bedürfen. Denn was das Einzelbewußtsein vom Selbstbewußtsein unterscheidet, ist seine *inhaltliche* Determination und nichts weiter. — Was Fichte zu seiner Mißdeutung Anlaß gegeben hat, ist augenscheinlich die Identität des Ausdrucks Be-

[1] I, S. 477.
[2] I, S. 477/478.

wußtsein. Aber wenn das Selbstbewußtsein nur und ausschließlich Bewußtsein ist, und die Zustände A, B, C . . auch am Bewußtsein partezipieren, so brauchen die letzten darum nicht aus dem ersten abgeleitet, geschweige denn „begründet, gegeben, herbeigeführt" sein. Das hieße aus dem Begriff Säugetier nicht nur den Begriff Hund ableiten, sondern ihn als reales Ding aus demselben hervorgehen lassen, was gewiß radikaler als aller Aristotelismus wäre[1]. Was Fichte also tatsächlich nachweist, ist, daß alle Form des Bewußtseins aus dem Selbstbewußtsein abzuleiten ist, ein Beweis, der darum unnötig ist, weil beide identisch sind. Was er aber nicht nachweist und doch nachzuweisen vorgibt, ist, daß aller Inhalt des Bewußtseins aus dem Selbstbewußtsein abzuleiten ist; denn nur durch diesen Inhalt unterscheidet sich das Einzelbewußtsein vom Selbstbewußtsein, aber von ihm hat Fichte gerade abstrahieren und auf die bloße Form sich beschränken müssen, um die Deduktionsmöglichkeit plausibel zu machen. Er gibt also vor, das abgeleitet zu haben, was er, um die Ableitbarkeit möglich zu machen, vorher selbst hat eliminieren müssen[2].

Es ist daher ein historischer Irrtum Fichtes, wenn er seinen Begriff des absoluten Ich an Kants transszendentale Einheit der Apperzeption knüpfen, ja mit ihr schlechthin identifizieren zu dürfen glaubte. Diese beiden Grund- und Angelpunkte beider Systeme unterscheiden sich in ihrem Wesen und ihrer Funktion ebensosehr voneinander, wie die Systeme selbst in ihrer Anlage, ihrer Methode und ihren Resultaten sich unterscheiden. Bei Kant muß aller Bewußtseinsinhalt vom Selbstbewußtsein begleitet sein, bei Fichte ist er selbst Bewußtsein; bei Kant ist dieser Inhalt durch das Selbstbewußtsein bedingt, bei Fichte bestimmt; bei Kant sind Bewußtsein und Inhalt desselben von höchster logischer Diversität, bei Fichte sind beide identisch; bei Kant ist das Selbstbewußtsein nicht etwa die Summation alles Einzelbewußtseins, daher auch dieses nicht aus jenem abzuleiten ist, bei Fichte ist das absolute Ich die Totalität aller darunter befaßten Bewußtseinsbestimmungen, daher diese aus jenem restlos abgeleitet werden können und müssen. In dieser letzten Beziehung aber überträgt Fichte unverkennbar den alten Substanzbegriff auf das Ich. Denn ein Selbstbewußtsein, das ausdrücklich als Totalität aller Realität angesprochen und durch das alles dingliche Sein „begründet, gegeben, herbeigeführt" wird, unterscheidet sich nur in seinem Namen und in gewissen transszendentalen Prätensionen von dem alten dogmatischen Seelensubstantialen, ist aber im übrigen ganz dasselbe und verfällt damit in weitestem Umfange der Kritik, die Kant an den psychologischen Paralogismen geübt hat.

Eine noch nähere Beleuchtung wird das Fichtesche Selbstbewußtsein und sein Verhältnis zu seinen einzelnen Bestimmungen erfahren, wenn wir nunmehr den Begriff, der am Eingang der Wissenschaftslehre steht

---

[1] S. 118.
[2] Über den Begriff Bestimmung vgl. unten S. 119.

und die Einſicht in das abſolute Ich und ſeine Ableitungen eröffnet, in genauere Betrachtung nehmen.

6. Fichtes intellektuelle Anſchauung und Kants aprioriſche Raumanſchauung.

Das Weſen der intellektuellen Anſchauung im allgemeinen und ihre vorläufige Bedeutung innerhalb des Syſtems ſind dargelegt. Es iſt hier die Aufgabe, die Stellung dieſes Begriffes zur Kantiſchen Gedankenwelt zu erörtern.

Auch die Kantiſche Kritik kennt den Begriff einer intellektuellen Anſchauung, doch ſtellt er in derſelben nur eine Art Fiktion dar, um den Begriff des Dinges an ſich zu illuſtrieren und eine beſtimmte Grenzlinie zwiſchen möglicher und unmöglicher Erkenntnis zu ſignieren. Denken wir uns nämlich per impossibile einen Verſtand, der nicht nur dächte, ſondern auch anſchaute, nicht nur eine diskurſive, ſondern auch eine intuitive Erkenntnis beſäße, ſo würde er durch eine ſolche intellektuelle Anſchauung die Dinge nicht nur erkennen, wie ſie erſcheinen, ſondern wie ſie an ſich ſind, und er würde ſie nicht nur ihrer Form, ſondern auch ihrem Inhalt und ihrer Exiſtenz nach offenbar hervorbringen. Aber ſchon die Art, wie die Bedingungen dieſes Begriffes geſtellt ſind, läßt erkennen, daß er durch und durch fiktiv und von Kant nur erſonnen iſt, um durch das Negative das Poſitive, durch das Unmögliche das Mögliche zu beſtimmen und zu begrenzen. Fichte hat darum nicht mit Unrecht gegen die Gleichſetzung ſeines Begriffes der intellektuellen Anſchauung mit dem Kantiſchen laut und nachdrücklich proteſtiert und mit Fug die Forderung erhoben, vor aller weiteren Argumentation zu unterſuchen, ob nicht in beiden Syſtemen durch dasſelbe Wort zwei ganz verſchiedene Begriffe ausgedrückt würden[1].

Ein genaues Äquivalent ſeiner intellektuellen Anſchauung findet Fichte bei Kant überhaupt nicht, außer etwa in der tranſzendentalen Apperzeption. „Doch läßt auch im Kantiſchen Syſtem ſich ganz genau die Stelle nachweiſen, an der von ihr geſprochen werden ſollte. Des kategoriſchen Imperativs iſt man nach Kant ſich doch wohl bewußt? Was iſt denn dies nun für ein Bewußtſein? . . Dieſes Bewußtſein iſt ohne Zweifel ein unmittelbares, aber kein ſinnliches; alſo gerade das, was ich intellektuelle Anſchauung nenne[2].“ Dieſe Erklärung Fichtes iſt richtig nach einer Seite hin, durchaus unrichtig und irreführend aber nach einer anderen. Sie iſt richtig, ſofern ſie als das Objekt der intellektuellen Anſchauung den kategoriſchen Imperativ, d. h. alſo das ſittliche Willenselement des Ich angibt, und damit ein ausdrückliches Zeugnis für den hervorragend durch den ethiſchen Primat beſtimmten Charakter des Syſtems ablegt. Sie iſt aber irreführend, ſofern ſie in dieſer Aufgabe der

[1] I, S. 471.
[2] I, S. 472.

intellektuellen Anschauung deren einzige oder auch nur deren wesentliche Eigenschaft zu sehen glaubt. Denn jedes kundige Auge muß bemerken, daß aus einer auch noch so sehr sublimierten Anschauung des kategorischen Imperativs nicht ein System notwendiger Bewußtseinsbestimmungen, geschweige denn das subtile Deduktionssystem der Wissenschaftslehre zu folgern war.

In der Tat liegt das Kantische Prototyp von Fichtes intellektueller Anschauung ganz anderswo. Es ist bereits erwähnt, daß Fichte überall, wo er die Grundlagen seines Systems und vor allem die in der intellektuellen Anschauung sich darstellende Notwendigkeit der Intelligenzhandlungen darstellen will, sich mathematischer Beispiele, besonders aus der Geometrie, bedient[1]. In einer seiner ersten Schriften erläutert er den Begriff und das Wesen der Wissenschaft an einem Beispiel aus der Geometrie und einem aus der Geschichte, und zwar übereinstimmend an zwei Stellen. In der zweiten Auflage hat er an beiden Stellen das historische Beispiel gestrichen und nur das geometrische stehen lassen[2]. Entschieden fehlte dem ersten Beispiel der Grad von Evidenz und Strenge, den Fichte zur Illustration der Wissenschaftslehre brauchte. In einem auch sonst bemerkenswerten Schreiben an Reinhold greift Fichte ebenfalls auf die mathematischen Grundlagen zurück, ersetzt aber das von Reinhold gebrauchte arithmetische Räsonnement durch ein geometrisches, mit der unzweideutigen Hinzufügung, er habe *seine Gründe, sich der Beispiele aus der Geometrie zu bedienen*[3]. Geometrische Wendungen und Vergleiche liegen Fichte auch da stets zur Hand, wo es sich nicht gerade um eine systematische Erörterung handelt. An keiner Stelle aber tritt die Tragweite des geometrischen Beispiels so durchschlagend zu Tage und wirft ein so überraschendes Licht auf die sonst nicht immer erhellte Grundvorstellung Fichtes von der intellektuellen Anschauung, als in einer längeren Ausführung des „Sonnenklaren Berichts" vom Jahre 1801[4], der zwar der Zeit nach bereits in die zweite, seiner systematischen Stellung nach aber, wenigstens in dem zu besprechenden Punkte, noch in die erste Periode des Fichteschen Philosophierens gehört. Und wenn sich gerade bei Fichte im kleinsten Punkte, wenn auch nicht die höchste Kraft, so doch die größte Durchsichtigkeit offenbart, so ist eben dieser Punkt in seiner prinzipiellen Tragweite hier näher in Betracht zu nehmen.

Es ist aus der Darstellung der Kantischen transszendentalen Ästhetik erinnerlich, daß Kant an der Raumform und der in ihr stattfindenden mathematischen Konstruktion das Wesen des apriorisch-synthetischen Erkennens entdeckt hat[5]. Ein mathematisches Gebilde erkennen, heißt, das Gesetz seiner Konstruktion nachdenken, und aus einer mathematischen Er-

[1] S. 96.
[2] Über d. Begriff der Wissenschaftslehre (I, S. 39, 40).
[3] II, S. 505.
[4] II, S. 323 f.
[5] S. 5 f.

kenntnis Folgerungen ziehen, heißt einfach, die in ihrem Entſtehungsgeſetz implicite gedachten Beſtimmungen explicite entwickeln. Darum iſt alle Geometrie nichts anderes, als eine Konſtruktion begrifflicher Verhältniſſe in der Anſchauung, — eine Kantiſche Grundanſicht, die durch die analytiſche Behandlung der Raumgebilde aufs treffendſte beſtätigt iſt. Wie die Mathematik überhaupt, richtig angewandt, der Philoſophie zu ihren tiefſten Einſichten verhelfen kann, ſo dient ſie im beſonderen der Kantiſchen in allen Punkten zu glücklichſter Beſtätigung. Aber ſchon Kant ſelbſt hat dem Ausſpruche Warburtons zugeſtimmt, daß im allgemeinen der Philoſophie nichts ſchädlicher geweſen ſei, als die Mathematik, nämlich wenn ſie auf Verhältniſſe übertragen wird, für die ſie keine Anwendung leidet. Um nun dieſen Geltungsbereich der mathematiſchen Erkenntnis feſtzulegen, ſind die Folgerungen zu betrachten, die Kant aus der Natur des ſynthetiſchen Erkennens und der Apriorität der Raumform zog.

1. Der Charakter der Apodiktizität, der der Mathematik vor allen anderen Wiſſenſchaften eigen iſt, beruht auf der eigenartigen Verbindung von aprioriſcher Syntheſe und aprioriſcher Raumform. Denn da der Verſtand nur das mit Notwendigkeit einſieht, was er ſelbſt ſpontan hervorgebracht hat, ſo beruht die Apodiktizität etwa der Geometrie erſtens darauf, daß ſie begriffliche, durch den Verſtand ſelbſt formulierte Verhältniſſe enthält, zweitens, daß ſie ſich in der Raumanſchauung, alſo einem durch den Intellekt a priori regulierbaren Medium bewegt, und drittens, daß der aprioriſche Raum mit dem aprioriſchen Begriff ſo konkordiert, daß dieſer in jenem konſtruierbar iſt. Daraus ergibt ſich aber

2. ein genau beſtimmbares Verhältnis zwiſchen der Apodiktizität der Mathematik und ihrer konſtruktiven Erkenntnisart. Denn offenbar reicht ihre Apodiktizität, d. h. Allgemeinheit und Notwendigkeit genau ſo weit, wie ihre Konſtruktionsmöglichkeit reicht; dieſe aber hört auf, wo die begriffliche Geſetzlichkeit aufhört. Darum fällt zwar die ganze Welt der wirklichen Erfahrung inſoweit unter die Mathematik, als ihre Gegenſtände und Beziehungen auf mathematiſche Geſetzlichkeiten zu bringen ſind, und ſie fällt nach dem praktiſchen Geſichtspunkte ſogar ganz unter die Mathematik, ſofern ihre Gegenſtände annäherungsweiſe ſämtlich unter dieſe Geſetze zu bringen ſind. Aber dieſer praktiſche Kompromiß hebt die prinzipielle Geſchiedenheit nicht auf, nach der der größere Teil der Erfahrung, nämlich das empiriſche Element derſelben, als ſolches außerhalb der mathematiſchen Erkenntnis liegt und darum auch an ihrer Apodiktizität nicht partezipiert[1].

Wenden wir uns nunmehr zu Fichte. Um in das Weſen und den

[1] Kant erſchließt in der transſzendentalen Äſthetik die Apriorität des Raumes nicht aus der bloß anſchaulichen, ſondern aus der anſchaulich-begrifflichen Natur der Geometrie. Nicht weil die räumliche Anſchauung etwa ſelbſt apodiktiſcher Verhältniſſe fähig wäre, ſondern weil ſie mit dem aprioriſchen Begriff in einer ſolchen Konkordanz ſteht, daß ſie ihn apodiktiſch konſtruierbar macht, folgt die Apriorität dieſer Anſchauung. Die Geometrie iſt für Kant ebenſo begrifflich-räumlich, wie die Arithmetik begrifflich-zeitlich iſt.

Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre einzudringen, wird der Leser aufgefordert, irgendeinen Begriff mit Deutlichkeit und vollem Bewußtsein zu denken. Denn „es ist hier nicht von dem Funde eines schon Fertigen, sondern von dem Funde eines durch ein freies Denken erst zu Erzeugenden die Rede“[1]. Es soll also etwa ein Triangel vorgestellt werden[2]. Zeichne ich zu dem Zwecke einen beliebigen Winkel mit bestimmter Schenkellänge, so ist dadurch auch die dritte Seite notwendig bestimmt. Oder zeichne ich eine Seite von gegebener Länge und lege an ihre Enden bestimmte Winkel, so sind dadurch die beiden anderen Seiten und der dritte Winkel notwendig bestimmt. Ich mag die Bedingungen noch beliebig variieren, aber ich beobachte immer ein gewisses Verhältnis notwendiger Bedingtheit unter den einzelnen Konstruktionsstücken. Ebenso habe ich hier nur einen einzelnen Fall mathematischer Konstruktion betrachtet; aber ich könnte durch eine unendliche Wiederholung derselben nicht mehr davon überzeugt werden, daß bei gleichen Bedingungen die gleichen Folgen notwendig wieder eintreten, als ich es durch diesen einen Fall bin. Diese Allgemeinheit gilt objektiv für alle Konstruktionen, die ich ausführen könnte, und subjektiv für alle Intelligenzen, für die solche Konstruktionen ausgeführt würden. „Ich kann dieses Anspruches auf Allgemeingültigkeit *für* alle mich ebensowenig begeben, als des Anspruchs der Allgemeingültigkeit *von* allen[3].“

Rücksichtlich dieser Gültigkeit der mathematischen Konstruktionen ist es nun indifferent, welche bestimmten Seiten und Winkel ich als Bedingungsstücke aufstelle. Folglich kann ihre Allgemeingültigkeit auch nicht von diesen bestimmten Stücken abhängig sein. Abstrahiere ich aber von diesen, so kann das „Übrigbleibende nichts anderes sein, als mein bloßes Ziehen von Linien und Winkeln“[4]. In diesem Ziehen also, d. h. in der Konstruktion jener Gebilde und der sich in ihr offenbarenden freien Handlung des Geistes, muß der Grund zu ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit liegen. „Dieses über alle Wahrnehmung hinausliegende Bewußtsein meines Linienziehens nun ist es ohne Zweifel, was ihr *Anschauung* nennt . . In der Anschauung sonach ergriffe und umfaßte ich mein ganzes Konstruktionsvermögen mit einem Male und auf einen Blick, durch ein unmittelbares Bewußtsein. Es läßt sich begreifen, wie auf diese Anschauung und auf sie allein, unmittelbare Evidenz, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit von allen und für alle, sonach alle Wissenschaftlichkeit sich gründet[5].“

Die Gleichheit der Ableitung zweier Begriffe bedingt die Gleichheit der Begriffe selber. Was Fichte im vorstehenden abgeleitet und beschrieben hat, ist die Natur der Raumanschauung und des in ihr wirksamen mathematischen Erkennens. Was er in ihr abgeleitet und verdeutlicht zu haben

[1] II, S. 365.
[2] II, S. 370 f.
[3] II, S. 374.
[4] II, S. 373.
[5] II, S. 373 374.

vorgibt, iſt die intellektuelle Anſchauung und die Tathandlung der Intelligenz. Alſo iſt Fichtes intellektuelle Anſchauung im Grunde nichts weiter, als eine Übertragung der aprioriſchen Raumanſchauung von der mathematiſchen Erkenntnis auf die geſamte Erkenntnis. „Wenn nun auf die von dir ſoeben als Bedingung der Geometrie nachgewieſene und beſchriebene Anſchauung, aber in ihrer höchſten Abgezogenheit, die Wiſſenſchaftslehre ſich gründete, und die ganze Reihe derſelben darlegte; — ja, wenn ſie von derſelben in ihrer höchſten Abgezogenheit ſogar ausginge; wenn dieſe Anſchauung für ſich ſelbſt, alſo die ſich ſelbſt in ihrem einzigen Mittelpunkte auffaſſende und für immer beſtimmende allgemeine Vernunft ſelbſt, das erſte Glied in ihrer Kette, dieſe eben ſich ſelbſt als Vernunft faſſende Vernunft, ſonach das ſchon oben beſchriebene reine Ich im höchſten Sinne dieſes Wortes wäre, dann ...[1]“

Dieſe Stelle vollzieht die oben angedeutete Übertragung annähernd ſelbſt. Denn wenn Fichte die intellektuelle Anſchauung ſich von der Raumanſchauung nur noch durch ihre höchſte Abgezogenheit unterſcheiden läßt, ſo iſt das eine Vorſichtsmaßregel, die der intellektuellen Anſchauung die auszeichnenden Eigenſchaften der Raumanſchauung retten und ſie gleichwohl vor dem Verdacht einer wohlfeilen und dabei leicht durchſchaubaren Gleichſetzung mit ihr bewahren ſoll. Denn was iſt zu denken unter einer ohnehin reinen Raumanſchauung in höchſter Abgezogenheit? Abſtrahiert man von den Gegenſtänden im Raum, ſo erhält man die reine Raumanſchauung; abſtrahiert man von dieſer, ſo erhält man offenbar nichts. Zudem würden in einer ſolchen Abſtraktion, falls ſie möglich wäre, gerade die Eigenſchaften der Notwendigkeit und Strenge verloren gehen, die nur der anſchaulichen Form des Raumes eigen ſind; denn abſtrahiere ich etwa von dem Begriff des Nebeneinander im Raum, ſo hört damit die Apodiktizität ſeiner Verhältniſſe auf, um die es doch Fichte gerade zu tun iſt. Es erhellt alſo hieraus aufs deutlichſte, daß Fichtes intellektuelle Anſchauung in allen Punkten mit Kants aprioriſcher Raumanſchauung übereinſtimmend und offenbar nach dem Muſter derſelben gebildet iſt. Dies wird ſich noch mehr beſtätigen, wenn wir aus beiden die Folgerungen ziehen.

Iſt die intellektuelle Anſchauung nichts anderes, als eine Art ſublimierter Raumanſchauung, ſo müſſen ihre Objekte genau dasſelbe Verhältnis zu ihr und untereinander haben, wie die der Raumanſchauung zum Raum und unter ſich. Nun ſind die einzelnen räumlichen Gebilde offenbar Einſchränkungen des allgemeinen Raumes, alſo Beſtimmungen desſelben. Zugleich ſtehen ſie, wie Fichte an dem mathematiſchen Beiſpiel gezeigt hat, in einem Verhältnis durchgängiger Bedingtheit zueinander, ſo daß, wenn eine einzige Bedingung in genügender Beſtimmtheit gegeben iſt, ſich alle anderen deduktiv daraus ableiten laſſen. Ebenſo müſſen nun auch die einzelnen Vorſtellungen des Bewußtſeins als eine Art Einſchränkung, alſo Hemmung und Leiden des allgemeinen Bewußtſeins erſcheinen, gewiſſer-

[1] II, S. 374/375.

maßen als Bestimmungen dieses Bewußtseins. Hier also erklärt sich der Grund, warum Fichte die Erfahrung als Bewußtseinsbestimmungen, und zwar vom Gefühl der Notwendigkeit begleitete Bewußtseinsbestimmungen angesprochen hat[1]. Er denkt sich das Gesamtbewußtsein als den allgemeinen Raum, und den Bewußtseinsinhalt als dessen Einschränkungen oder Bestimmungen. Darum haben die einzelnen Vorstellungen auch dasselbe Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit und Bedingtheit untereinander, wie die Bestimmungen des Raumes es haben. Nach ebenderselben Analogie sind sie darum auch in ihrem gesamten Umfang aus dem Selbstbewußtsein deduzierbar. „Von jenem reinen Ich sonach, oder der Anschauung in ihrer höchsten Abgezogenheit, hebt die Wissenschaftslehre nur an; mit jedem Schritte aber, den sie tut, fügt sich in ihr ein neues Glied an die Kette an, dessen notwendige Anfügung eben in der Anschauung nachgewiesen wird? — So ist es: wie es in der Geometrie auch ist, wo in jedem neuen Satze zu dem bisherigen ein Neues hinzugefügt wird, dessen Notwendigkeit gleichfalls nur in der Anschauung dargetan wird[2]." Damit ist das Erfahrungsgebiet der intellektuellen Anschauung dem Konstruktionsgebiet der Geometrie in der Raumanschauung gleichgesetzt. Der grundlegende Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie wird gerade im wesentlichsten Punkte verwischt. Lag nach Kants Überzeugung die Wissenschaftlichkeit der Philosophie in der Strenge ihrer Begriffe, die der Mathematik aber in der Evidenz ihrer Anschauungen, so ruht jetzt alle Wissenschaftlichkeit und nicht zum mindesten die der Philosophie „nie auf Begriffen, sondern immer nur auf der Anschauung der unmittelbaren Evidenz"[3]. Dies heißt offenbar, Philosophie ist Mathematik; denn es ruht faktisch keine andere Wissenschaft auf der Anschauung unmittelbarer Evidenz, als die Mathematik.

Hieraus folgt denn auch die eigentümliche Methode der Wissenschaftslehre. „Sie konstruiert das gesamte, gemeinsame Bewußtsein aller vernünftigen Wesen schlechthin a priori, seinen Grundzügen nach, ebenso wie die Geometrie die allgemeinen Begrenzungsweisen des Raumes durch alle vernünftigen Wesen schlechthin a priori konstruiert. Sie hebt an von der einfachsten und durchaus charakteristischen Bestimmung des Selbstbewußtseins, der Anschauung oder Ichheit, und geht in der Voraussetzung, daß das vollständig bestimmte Selbstbewußtsein letztes Resultat aller anderen Bestimmungen des Bewußtseins sei, fort, bis dieses abgeleitet ist; indem sich ihr an jedes Glied ihrer Kette stets ein neues anknüpft, wovon ihr in unmittelbarer Anschauung klar ist, daß es bei jedem vernünftigen Wesen sich eben also anknüpfen müsse[4]." Hiernach wäre also die Methode der Wissenschaftslehre die der Geometrie. Aber diese Behauptung Fichtes ist

---

[1] S. 50.
[2] II, S. 375.
[3] II, S. 369.
[4] II, S. 379/380.

offenbar falſch, und auch nur gemacht, um die Wiſſenſchaftslehre in die gute Geſellſchaft der Mathematik zu bringen, d. h. deren Strenge und Apodiktizität zu uſurpieren. Denn die Methode der Wiſſenſchaftslehre iſt ſyllogiſtiſch-deduktiv, die der Mathematik aber, man mag ſie nun Demonſtration nach dem Seinsgrund oder raisonnement par récurrence[1] oder wie man will, nennen, jedenfalls nicht ſyllogiſtiſch und nicht deduktiv. Und in der Tat gleichen auch die Deduktionen der Wiſſenſchaftslehre nicht den Beweiſen der Geometrie, ſondern, wie ſchon gezeigt, den Ableitungen von Merkmalen aus einem Begriff, in den ſie vorher geſetzt waren. So zeigt ſich an dieſem Punkte eine eigenartige Miſchung und gegenſeitige Durchdringung zweier Grundrichtungen des Fichteſchen Denkens, das das Verhältnis von Bewußtſeinsinhalt zum Selbſtbewußtſein einmal wie das der Merkmale zu ihrem Begriff, zugleich aber wie das der Einzelräume zum allgemeinen Raum ſetzt. Dieſes eigenartige Doppelverhältnis wird im folgenden Abſchnitt genauer erörtert werden[2].

Aber noch iſt vorher einer bedeutſamen Umbildung Erwähnung zu tun, die Fichte mit dem Begriff der Allgemeinheit vornimmt, und durch die es ihm gelingt, jene Verquickung des begrifflichen und des räumlich-anſchaulichen Verhältniſſes herbeizuführen. In dem ſchon erwähnten Schreiben an Reinhold greift Fichte zum Zwecke einer gleichen Explikation auf das gleiche Beiſpiel vom Triangel zurück. Konſtruiere ich nämlich wieder einen Winkel von beſtimmter Schenkellänge, ſo finde ich, daß dadurch die dritte ſchließende Seite abſolut beſtimmt iſt, daß alſo „in alle Unendlichkeit jeder mögliche Winkel von beſtimmten Seiten nur durch eine mögliche Linie geſchloſſen werden könne, und . . daß in alle Unendlichkeit jedes vernünftige Individuum . . es notwendig ebenſo finden müſſe“[3]. Hier iſt nun für die Allgemeinheit und Notwendigkeit einer mathematiſchen Erkenntnis der ſehr unbeſtimmte und vieldeutige Ausdruck Unendlichkeit geſetzt. Dieſer, hier zunächſt zeitlich gebrauchte und ſcheinbar unverfängliche Terminus findet aber im folgenden ſogleich eine mißbräuchliche Verwendung. Denn bekanntlich hat das mathematiſche Räſonnement die Eigenart, nicht wie der Begriff, im allgemeinen das einzelne, ſondern im einzelnen das allgemeine zu betrachten, und alſo im ſingulären Beiſpiel die Geſamtheit aller unter dieſelben Bedingungen fallenden Beiſpiele zu erſchöpfen. Dieſes Verhältnis drückt Fichte folgendermaßen aus: „Sie ſagen ſonach offenbar nicht das Urteil einer einzelnen Wahrnehmung aus, ſondern ſie umfaſſen und ſetzen ſchlechthin die Unendlichkeit und Totalität aller möglichen Wahrnehmungen; eine Unendlichkeit, die nicht etwa aus den Endlichen zuſammengeſetzt wird, ſondern aus welcher umgekehrt die Endlichen ſelbſt hervorgehen, und deren bloße, nie zu vollendende Analyſe die endlichen Weſen ſind[4].“

---

[1] Poincaré, La Science et l'Hypothèse, ed. Flammarion, p. 19 sq.
[2] S. 117.
[3] II, S. 506.
[4] II, S. 507.

Dieser Satz ist ein wahres Nest von Verwirrungen, denn er enthält nicht weniger als drei verschiedene Unendlichkeitsbegriffe. Die Erkenntnis, daß durch zwei Seiten und den von ihnen eingeschlossenen Winkel ein Dreieck bestimmt ist, ist freilich keine Wahrnehmung, sondern eine mathematische Beziehung, die den Umfang des Begriffes Dreieck deckt, und daher alle unter diesen Umfang fallenden Einzelfälle erschöpft. Diese begriffliche Totalität bezeichnet nun Fichte als Unendlichkeit und Totalität aller möglichen Wahrnehmungen. Hat er also den Begriff Unendlichkeit zuerst im Sinne einer grenzenlosen Wiederholbarkeit in der Zeit verstanden, so deutet er ihn jetzt als begriffliche Totalität aller in dem Umfange eines Begriffes stehenden Einzelfälle. Dieser Deutung wird endlich eine dritte angefügt in der Erklärung, daß diese Unendlichkeit nicht etwa aus dem Endlichen zusammengesetzt werde, sondern daß umgekehrt alles Endliche in ihr gesetzt und durch sie bedingt sei. Was dieser Deutung als Typ vorschwebt, ist augenscheinlich wieder die Unendlichkeit des Raumes, in der alle einzelnen Räume als Einschränkungen gesetzt sind und zu dem sie sich verhalten wie Endliches zum Unendlichen. Indem nun diese drei ganz diversen Unendlichkeitsbegriffe unter dem vieldeutigen Terminus Unendlichkeit, Totalität oder Allheit täuschend vereinigt werden, kommt Fichte zu dem Grundsatz, der die hier in Frage stehenden Ausführungen eröffnet: „Der Grund aller Gewißheit, alles Wissens im Leben und aller Evidenz in der Szienz ist dieser: Wir setzen in und mit dem Einzelnen schlechthin die absolute Allheit als solche . . .[1]." „Dieses, wie soll ich es nennen, Verfahren, Setzen, oder wie Sie lieber wollen, diese Manifestation der absoluten Totalität, nenne ich intellektuelle Anschauung[2]." Hier ist denn jene räumlich-mathematische Analogie von Fichte selbst mit aller Deutlichkeit hervorgehoben. Mit Hilfe einer ganz unverkennbaren Vieldeutigkeit des Unendlichkeitsbegriffes identifiziert er die Raumanschauung mit der intellektuellen Anschauung, den allgemeinen Raum mit dem Selbstbewußtsein oder Ich, die Einzelräume mit den Bewußtseinsbestimmungen dieses Ich: die ganze Erfahrung erscheint mathematisch schematisiert. Es ist von diesem Punkte aus eine einsichtige Bemerkung Jacobis, daß ihm die Fichtesche Wissenschaftslehre „eine mathesis pura sei, worin das reine und leere Bewußtsein den mathematischen Raum vorstelle"[3].

Aber ist denn Fichtes Ich ein reines und leeres Bewußtsein? Und kann man aus dem allgemeinen Raum seine besonderen Bestimmungen wirklich deduzieren? Diese Frage führt auf eine schon vorhin hervorgehobene Doppelseitigkeit in der Grundanschauung Fichtes vom Verhältnis der Erfahrung zum Ich, der Bewußtseinsbestimmungen zum Selbstbewußtsein. Die Lösung dieser Frage wiederum führt auf Fichtes Deduktionsbegriff überhaupt.

---

[1] II, S. 505.
[2] II, S. 507.
[3] S. W. III, S. 12 (nach K. Fischer, Fichte, S. 322, wo die Stelle indes anders benutzt wird).

7. Der Deduktionsbegriff bei Kant und Fichte.

Der Deduktionsbegriff im erkenntniskritischen Sinne ist aufs engste mit den Begriffen transszendental und a priori verknüpft, und ist daher erst in seiner Strenge von Kant ausgebildet worden. Gäbe es kein a priori, so gäbe es auch keine transszendentale Deduktion, und wiederum ist es diese, die das a priori als a priori erst nachweist. Nun hat Kant, wie bei der Darstellung des Kritizismus gezeigt ist, eine zweifache Art der Deduktion. Wird bloß die Tatsächlichkeit des a priori nachgewiesen, so die von Raum und Zeit aus einer bloßen kritischen Analyse derselben, oder die der Kategorien durch ihre Ableitung aus den Urteilsformen, so ist die Deduktion metaphysisch. Sie wird transszendental, wenn diese so abgeleiteten Intelligenzformen als die notwendige Bedingung erwiesen werden, unter der allein Erfahrung möglich ist. Die Stringenz dieser Deduktionsart ruht also auf folgenden Momenten: Einige Bestandteile des Erfahrungskomplexes zeigen solche Eigenschaften, daß sie nicht empirisch sein können. Eben diese selben Eigenschaften erweisen sich bei genauerer Untersuchung als die Bedingungen, ohne welche die Erfahrung nicht möglich wäre. Nun ist Erfahrung aber wirklich. Folglich sind jene Prinzipien ebenfalls wirklich, und zwar rücksichtlich der Erfahrung konstitutiv, das heißt, sie sind a priori. Was also bei Kant deduziert wird, sind die aprioriischen Bedingungen der Erfahrung, die sich als Formprinzipien derselben erweisen, nämlich die Sinnesformen von Raum und Zeit, die Verstandesformen der Kategorien und die Bewußtseinsform der transszendentalen Apperzeption. Das, woraus er diese deduziert, ist die Erfahrung, genauer die Gesetzmäßigkeit derselben. Weil es gesetzmäßige, d. h. allgemeine Erfahrung gibt, darum und nur darum gibt es ein a priori. Vorausgesetzt ist dieser ganzen Deduktionsmethode also die Wirklichkeit der Erfahrung, ohne die ihr aller Boden entzogen wäre. Selbstbewußtsein und Erfahrung stehen sich mithin als die beiden Pole der Deduktion gegenüber. Die eigentliche Deduktion geht aus von der Erfahrung, und erweist über den Stufen von Sinnes- und Verstandesformen die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins. Für die Deduktion selbst ist also die Erfahrung das Erste, und das Selbstbewußtsein das Zweite und Abgeleitete. Aber dieses Verhältnis hat nur statt, weil in Wirklichkeit das Selbstbewußtsein das Erste ist, das durch seine synthetischen Energien die Erfahrung allererst konstituiert und möglich macht. Was daher in der Deduktion als das Letzte erscheint, ist eben darum für die aprioriische Konstituierung der Erfahrung das Erste. Man ersieht hieraus, daß die Richtung der Deduktion und die der realen Formierung der Erfahrung eine Art Enantiotropie darstellen, daß also beide jedenfalls nicht identisch sind.

Dasselbe ergibt sich von einer anderen Seite her. Man könnte auf Kantischem Boden die Frage erheben: Gibt es ein a priori nur für das Erkennen oder auch für das Sein? d. h. gibt es gewisse Prinzipien, von

denen man sagen kann, daß sie a priori *sind*? Ohne Frage! Der Raum *ist* nach Kant a priori, nämlich als Form des Sinnes, und so alle anderen. Kant würde sich nicht die besondere Mühe gegeben haben, die als apriorisch erwiesenen Prinzipien als bestimmte, reale Funktionen, nämlich als Sinnes- und Verstandesformen nachzuweisen, wenn er ihnen nicht diesen bestimmten Seinscharakter hätte zusprechen wollen. Aber wie verträgt sich hiermit Kants oben zitierter Ausspruch, daß die Kritik die Frage der Erkenntnis betreffe und nicht der Existenz?[1] Ganz offenbar, wie schon oben angedeutet[2], so, daß die apriorischen Formprinzipien zwar nicht auf jenes Sein an sich, sondern nur auf das bereits formierte Sein, also die Erfahrung, Anwendung haben. Erfahrung ist ein durch die Erkenntnisprinzipien formiertes Sein; gerade dies war die neue Entdeckung Kants, die aber nur statthaben kann, wenn die apriorischen Prinzipien nicht bloß solche des Erkennens, sondern auch formgebende Realenergien sind.

Daraus ergibt sich aber mit voller Klarheit das Verhältnis vom a-priori-Erkennen zum a-priori-Sein. Alles, was a priori, d. h. mit Allgemeinheit und Notwendigkeit *erkannt* wird, muß auch a priori, d. h. konstitutives Formprinzip *sein*. Weil die Erkenntnisse der Geometrie apriorisch, d. h. apodiktisch sind, ist der Raum apriorisch, d. h. konstitutive Form des Sinnes. Was aber a priori *ist*, d. h. durch die konstitutiven Prinzipien in allgemeiner und notwendiger Weise formiert ist, braucht darum nicht a priori *erkennbar*, d. h. deduzierbar zu sein. Wer die Elementartheorien der Arithmetik kennt, durchschaut damit nicht uno obtutu alle Gesetze des Zahlsystems. Man sieht aus diesen Beispielen trotz der Vieldeutigkeit des a priori jedenfalls, daß a-priori-Sein und a-priori-Erkanntwerden nicht dasselbe sind, sondern daß das erste viel weiter reicht als das zweite. Darum ist nicht bloß *das* a priori, was als solches erkannt wird, sondern erheblich mehr; das a-priori-Sein trägt durchaus nicht seinen Wert zu Lehen vom a-priori-Erkanntwerden, wohl aber dieses von jenem.

Völlig irreführend würde es jetzt sein, wenn man, durch eine vage Analogie verleitet, auch den Deduktionsbegriff auf das vorliegende Verhältnis übertragen würde. Denn ist a-priori-Erkanntwerden gleich Deduzierbar-sein, und ist a-priori-Sein abhängig vom a-priori-Erkanntwerden, so ist etwas nur dann a priori, wenn es deduzierbar ist, und ist nur darum und insofern a priori, als es deduzierbar ist. Hiernach würden dann etwa die apriorischen Formprinzipien von Raum und Zeit nur dadurch ihre Realität haben, daß sie deduziert werden können, und da eine solche Deduktion, die alles Sein erst garantieren soll, natürlich das der Erfahrung noch nicht voraussetzen darf, so wird man sich mit einiger Verlegenheit nach einem Prinzip umsehen, in dem eine solche Deduktion einen schicklichen Anfang nehmen könnte. — Zudem würde der Kantische De-

[1] S. 37.
[2] S. 30.

duktionsbegriff von Grund aus umgestaltet sein. Denn Kant deduziert nicht Raum und Zeit, die als solche keiner Deduktion bedürfen, sondern er deduziert ihre Apriorität; sein Gegenstand ist nicht die Existenz von Raum und Zeit, sondern ihr Sein *als aprioriſche Sinnesformen*. Jene veränderte Deduktion aber würde ihre Existenz deduzieren wollen, dabei aber ihre Apriorität bereits voraussetzen.

Endlich sind noch drei Eigentümlichkeiten der Kantischen Deduktion hervorzuheben, durch die sie sich eine scharfe Grenze gegen alle anderen Fassungen dieses Begriffes zieht.

1. Sie ist abhängig von unserem Erfahrungsbegriff. Denken wir uns etwa eine Erfahrung, die unräumlich oder völlig gesetzlos wäre, so würde die Deduktion andere Bedingungen der Erfahrung nachweisen, als sie es jetzt getan hat. Sie ist also zwar insofern notwendig, als die Erfahrung als gültig vorausgesetzt wird; insofern aber nur hypothetisch, als der Erfahrungsbegriff allgemein diskutierbar bleibt. Kant hatte eine sehr genaue Vorstellung davon, daß unsere wirkliche Erfahrung nur einen Einzelfall der unendlichen möglichen der intelligiblen Zufälligkeit darstellt.

2. Die Kantische Deduktion hat eine notwendige Grenze an allem Inhalt der Erfahrung. Da die aprioriſchen Bedingungen, die sie deduziert, ausschließlich formalen Charakters sind, und da auf diesem Formalcharakter gerade der Nerv der Deduktion ruht, so bleibt alle inhaltliche Determination außerhalb des Deduktionsbereiches. Daher wird überhaupt nicht die Erfahrung deduziert, sondern *aus* der Erfahrung werden deren formale Bedingungen deduziert.

3. Die Deduktion hat keine notwendige Beziehung auf das Selbstbewußtsein, d. h. sie könnte sehr wohl eine ganz andere Form haben, ohne daß dadurch die Möglichkeit des Selbstbewußtseins aufgehoben würde. Alle Bewußtheit ist gegen ihren Bewußtseinsinhalt indifferent. Wäre unsere Raumvorstellung etwa vierdimensional, so würde mit ihr ebensogut ein Selbstbewußtsein oder eine Ichvorstellung zusammenstimmen, als mit der dreidimensionalen. Raum, Zeit und Kategorien verhalten sich also gegen unsere Ichvorstellung zufällig, woraus folgt, daß sie auch nicht aus ihr deduziert werden können.

Wenden wir uns hiernach der Betrachtung der Fichteschen Deduktionsart zu. Zunächst ist ihre Richtung der der Kantischen genau entgegengesetzt. Kant ging von der Erfahrung aus und endete beim Selbstbewußtsein, Fichte geht von diesem aus und endet bei der Erfahrung. Kant deduziert die Bedingungen der Erfahrung und unter ihnen auch das Selbstbewußtsein; Fichte deduziert die Bedingungen des Selbstbewußtseins, nämlich die Erfahrung. Seine Grundfrage lautet darum, genau genommen nicht: Wie ist Erfahrung möglich, sondern: Wie ist das Selbstbewußtsein und darum Erfahrung möglich. So zeigt die Wissenschaftslehre, daß das Selbstbewußtsein nicht möglich ist ohne ein Setzen des Ich, dieses nicht ohne ein Setzen des Nicht-Ich, dieses nicht ohne eine Synthese beider, diese nicht ohne eine erneuerte Antithese, diese nicht ohne

eine weitere Synthese usw., bis das ganze System des Bewußtseins erschöpft ist[1]. „Das schlechthin postulierte (Selbstbewußtsein) ist nicht möglich, erweiset er, ohne die Bedingung eines zweiten, dieses zweite nicht ohne die Bedingung eines dritten usf.; also, es ist unter allem, was er aufstellt, gar keines einzeln möglich, sondern nur in der Vereinigung mit allen ist jedes einzelne möglich. Sonach kommt .. nur das Ganze im Bewußtsein vor, und dieses Ganze ist eben die Erfahrung[2]." Die logische Kategorie, die die einzelnen Glieder dieser Ableitung verbindet, ist die der Bedingung. „Die Voraussetzung, von welcher wir ausgehen, ist die, daß .. dasjenige, zu welchem alles Mannigfaltige desselben sich verhalte, wie Bedingung zum Bedingten ... nichts anderes sei, als das klare und vollständige Selbstbewußtsein[3]." „Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen[4]."

Ehe wir die charakteristischen Folgerungen betrachten, die diese veränderte Deduktionsmethode nach sich zieht, ist es von entscheidender Wichtigkeit, das Prinzip oder die Voraussetzung genau festzustellen, von der diese Methode vorgeblich oder tatsächlich ausgeht. Wie muß das Selbstbewußtsein beschaffen sein, von der eine Deduktion, die die ganze Erfahrung ableiten will und die sich dabei ausschließlich der logischen Kategorie der Bedingung bedient, ihren Ausgang nimmt?

Der Verlauf der bisherigen Darstellung hat die einzelnen Bestimmungsstücke dieses Selbstbewußtseins bereits gegeben. Der Inhalt desselben ist jene transszendente, ethisch determinierte Willenspotenz, die implicite eine unendliche Reihe inhaltlicher Bestimmungen involviert und daher potentialiter die Erfahrung in ihrer gesamten Ausdehnung bereits enthält. Die Form desselben, d. h. sein Verhältnis zu dem aus ihm zu deduzierenden Inhalt, hat sich nach zwei Richtungen hin dargestellt: sie besteht entweder in dem Verhältnis eines Begriffes zu seinen Merkmalen[5] oder des allgemeinen Raumes zu seinen räumlichen Einschränkungen[6]. Dieses Doppelverhältnis ist durchaus charakteristisch und entscheidend für das Verständnis der Fichteschen Deduktion.

Das Fichtesche Ich ist ursprünglich nur Totalität des Begriffs, die also alle einzelnen Merkmale in sich und unter sich enthält. Dieses Grundverhältnis bleibt allen Fichteschen Ableitungen mehr oder minder ausgesprochen zugrunde liegen; aber es allein genügte nicht. Denn einmal war hierbei zu offenbar, daß in dem als unendlicher Wille definierten Ich die herauszuholenden Merkmale bereits vorher gesetzt waren, wodurch die Verbindlichkeit der ganzen Schlußart illusorisch wurde; andererseits fehlte dieser

[1] S. 55 f.
[2] I, S. 448.
[3] II, S. 361.
[4] I, S. 446.
[5] S. 101.
[6] S. 109.

auch der Charakter des Anschaulichen, Intuitiven, der nach Fichtes eigener Überzeugung allein die erforderliche Evidenz und Apodiktizität verbürgen konnte. Darum vereinigt Fichte, um sich beider Vorteile zu versichern, das Verhältnis von Begriff und Merkmal mit dem von allgemeinem Raum und Einzelräumen zu einem eigenartigen Zwitterding, durch das ihm das Verhältnis von absolutem Ich zur Erfahrung dargestellt sein soll. Was dem Begriff mit Beziehung auf seine Merkmale fehlt, nämlich Evidenz und Apodiktizität, ersetzt das räumliche Verhältnis. Und was dem allgemeinen Raum rücksichtlich seiner Einzelräume fehlt, nämlich die syllogistische Deduzierbarkeit, ergänzt die begriffliche Korrelation. Daß diese Ansicht der Sache wirklich die Fichtesche ist, zeigt nicht nur bei einiger Aufmerksamkeit die Wissenschaftslehre in jedem Punkte, sondern auch eine von Fichte vorgenommene Identifikation zweier Begriffe, die ohne dies unerklärlich und zwecklos wäre und überhaupt eine logische Subreption darstellt. Die Analyse der intellektuellen Anschauung hat gezeigt, daß diese identisch mit der Kantischen Raumvorstellung ist, und daß sie sich zu den einzelnen Bewußtseinsbestimmungen verhält, wie der allgemeine Raum zu seinen Einschränkungen. Hier ist also die Proportion: Intellektuelle Anschauung zu Bewußtseinsinhalt, wie allgemeiner Raum zu Einzelräumen. Gleichzeitig gilt aber auch, wie oben gezeigt, die Proportion: Ich zu Bewußtseinsinhalt, wie Begriff zu seinen Merkmalen. Wird nun von Fichte das letzte Glied dieser Proportion dem letzten der vorigen wirklich gleichgesetzt, wie hier behauptet wird, so müssen auch die ersten Glieder einander gleichgesetzt werden, d. h. die intellektuelle Anschauung, die nach dem bisherigen Gange und an sich nur eine Art Organon, vermittels dessen das Ich beobachtet wird, darstellt, muß als mit diesem Ich selbst gleichartig und wesensidentisch angesprochen werden. Dies geschieht denn auch wirklich in beiden bei obiger Gelegenheit angeführten Stellen, wo als die einfachste und durchaus charakteristische Bestimmung des Selbstbewußtseins die „Anschauung oder Ichheit" ausgesprochen[1] und behauptet wird, daß von „jenem reinen Ich oder der Anschauung in ihrer höchsten Abgezogenheit"[2] die Wissenschaftslehre ihren Ausgang nehme. Gilt aber diese Folgerung, so gilt auch die Voraussetzung, und der Fichtesche Ichbegriff ist daher eine eigenartige Realisierung oder Objektivierung des logischen Begriffsschemas und des mathematischen Raumschemas, welchen beiden dann noch zu größerer Konsolidierung ein gediegenes ethisches Fundament substruiert wird.

Aus diesem so bestimmten Deduktionsprinzip ergeben sich nun alle Eigenschaften der Fichteschen Deduktionsmethode als deren einfache Folgerungen.

1. Bei Kant vollzieht sich zwar auch die Deduktion selbst nach den Prinzipien der Logik, sie führt aber auf wirkliche synthetische Energien,

[1] S. 110.
[2] S. 110.

die nicht bloß die logische, sondern auch die Realbedingung für die Erfahrung darstellen. Bei Fichte hingegen, der die Erfahrung zu bloßen Bewußtseinsbestimmungen entwertet hat, sind die deduzierten Faktoren bloße logische Synthesen, ohne einen eigenen Realitätscharakter. In dieser Rücksicht hat Fichte selbst die Wissenschaftslehre richtig charakterisiert, wenn er bemerkt, „sie bestehe in einer Transszendentalisierung der Logik selbst und entstehe daraus; denn wenn ein Logiker sich fragen wollte, . . wie komme ich doch nur zu meinen Behauptungen, — müßte er in die Wissenschaftslehre geraten“[1]. Darum bewegen sich Fichtes Deduktionen auch immer nach dem Prinzip der einfachen logischen Opposition: „Aus dem absoluten Entgegengesetztsein erfolgt der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes[2].“ Ja, selbst die Einbildungskraft, der realste Faktor innerhalb dieses Mechanismus, wird durch die Logik produziert, „da dasjenige Vermögen, auf welchem alle jene Begebenheiten beruhen, die produktive Einbildungskraft, gar nicht möglich sein würde, wenn nicht absolut entgegengesetzte, nicht zu vereinigende, dem Auffassungsvermögen des Ich völlig unangemessene vorkämen“[3]. Man sieht hier, wie es eigentlich die logische Disproportion unter den Funktionen des Bewußtseins ist, die die ganze Welt der Vorstellung hervortreibt. Diese erscheint nach Fichte wirklich als eine Art Mechanismus, dessen Unruhe die Kategorie des logischen Gegensatzes ist; ein Gedankengang, der hart an den Hegelschen Panlogismus streift, wie dieser denn auch hier seine historische Wurzel hat.

2. Der Grundbegriff des ganzen Transszendentalismus, der des a priori, erscheint bei Fichte völlig umgedeutet. A priori ist nicht mehr das, was die konstitutive Bedingung der Erfahrung darstellt, sondern schlechthin alles, was im Selbstbewußtsein vorkommt. „Kann denn auf eine andere Weise etwas für uns sein, außer a priori?“[4] Damit ist denn der fundamentale Unterschied zwischen a priori und a posteriori überhaupt aufgehoben; woraus folgt, daß die Wissenschaftslehre „alles als aprioriſch erkannt, und ein a posteriori in diesem Sinne gar nicht zugibt“[5]. Will man diese Unterscheidung gleichwohl aufrecht erhalten, so muß man bedenken, daß sie nur eine solche der Betrachtungsart und des Standpunktes ist. „Das a priori und das a posteriori ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet, und ist lediglich durch die Art unterschieden, wie man dazu kommt . . . A posteriori ist die Zahl, inwiefern sie als gegeben betrachtet wird; a priori dieselbe Zahl, inwiefern sie als Produkt aus den Faktoren gezogen wird. Wer hierüber anders meint, der weiß selbst nicht, was er redet[6].“

---

[1] II, S. 160/161.
[2] I, S. 226.
[3] I, S. 226.
[4] I, S. 473/474.
[5] IX, S. 131.
[6] I, S. 447. Vgl. I, S. 449; II, S. 353.

Von hier aus versteht sich auch das Interesse, das Fichte in einer oben besprochenen Auseinandersetzung mit Kant entwickelte, um die beiden Begriffe Bedingung und Bestimmung als identisch zu erweisen[1]. Wenn die Bewußtseinsinhalte durch das Selbstbewußtsein nur bedingt sind, so können beide sehr wohl von ganz verschiedener Art sein, d. h. das Ich kann etwa bewußt und logisch, die Erfahrung unbewußt und real sein. Damit war aber wieder eine Pforte zum Ding an sich geöffnet und jede Deduktionsmöglichkeit abgeschnitten, da, wie Fichte sehr wohl sah, eine Deduktion nur möglich ist innerhalb desselben logischen Genus. Realität wird sich also nur dann aus dem Bewußtsein und durch die Logik deduzieren lassen, wenn sie selbst als Bewußtsein und Logik vorher erklärt ist. Diese Erklärung vollzieht der Ausdruck Bestimmung, der enger und straffer ist als der allgemeinere Begriff Bedingung. Bestimmung ist eine zureichende Bedingung und gilt, genau genommen, nur in der Logik und Mathematik[2]. Ist nun A durch B bestimmt, so ist auch B aus A deduzierbar, was nicht der Fall ist, wenn sie nur durcheinander bedingt sind. So legt also selbst diese scheinbar unverfängliche Gleichsetzung von Bedingung und Bestimmung Zeugnis ab für den eminent logisch-schematischen Charakter des ganzen Systems und hat nur auf dem Boden und unter der Voraussetzung desselben ihre Berechtigung.

3. Mit dieser rein schematischen Bedeutung des Begriffes Bestimmung geht denn auch aufs beste seine Ableitung in der Wissenschaftslehre zusammen. Er springt hier hervor aus einer quantitativen Einschränkung von Ich und Nicht-Ich, und ist selbst nur der Ausdruck ihrer Quantitabilität, also einer rein mathematischen Relation. Außerdem vereinigt er in sich, wie sich bald zeigt, die Kategorien von Kausalität und Erkenntnisgrund, dient also auch hier zur Absorption alles Realen ins Ideale. Diese völlige Identität von Realem und Idealem wird von Fichte wiederholt als auszeichnender Charakter seines Systems hervorgehoben. „Da aber das Begründete nur als Gedanke(!) existiert, so sollte man meinen, der logische Grund eines Gedankens sei zugleich der Real- oder Existenzialgrund dieses Gedankens[3]." Man sieht hieraus, wie der Idealismus bei Fichte mehr Voraussetzung als Resultat ist. Denn er beweist ihn nicht etwa aus der Identität von Real- und Idealgrund, sondern er folgert diese letztere aus der Voraussetzung des Idealismus. Seine ganze Begründung des Idealismus besteht, wie auch bei Schopenhauer, in der Reflexion: die Welt ist meine Vorstellung. Man wird zugeben müssen, daß diese Begründung von der Kantischen um ein erhebliches abfällt. Mit dem Zauberstab der Identität von Idealem und Realem öffnet nun Fichte alle Probleme. Hatten die Gegner Kants gegen den Idealismus eingewendet, die Kategorie der Kausalität könne, weil

[1] S. 102 f.
[2] Der Typus ist hier eine Funktion $y = f(x)$, wo y durch x bestimmt ist.
[3] I, S. 13.

erkenntnistheoretisch immanent, nicht auf das Ding an sich bezogen werden, so erwidert Fichte: „Es wird auch nicht der Satz des Real-, sondern bloß der des logischen Grundes darauf angewendet, der aber, insofern das Gemüt bloß Intelligenz ist, Realgrund wird[1].“ Hier ist zunächst übersehen, daß auch die Kategorie des logischen Grundes erkenntnistheoretisch immanent ist und daher ebensowenig eine Anwendung auf das Ding an sich leidet. Dann aber sollte es nicht heißen, der logische Grund wird Realgrund sofern das Gemüt bloß Intelligenz ist — dies wäre schon in der Form ein Fehlschluß —, sondern: sofern die ganze Erfahrung bloß Intelligenz, d. h. Bewußtsein ist. Drittens sind auch, genau genommen, Ideal- und Realgrund nicht dasselbe, sondern es gibt überhaupt keinen Realgrund mehr, da alles Reale als bloß Ideales, alle Erfahrung als bloßes Bewußtsein erklärt ist. Darum ist es in diesem Sinne jedenfalls richtiger, wenn Fichte bemerkt, daß „die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sei, und daß es keine andere gebe als jene“[2]. Eine Philosophie, die einen solchen Satz zu ihrem Grunddogma macht, ist offenbar nicht mehr bloß eine „Transszendentalisierung der Logik“, sondern eine Objektivierung und Realisierung derselben. Fragt man, wodurch sich bei Fichte diese Realisierung vollzieht, so ist zu antworten: durch den kategorischen Imperativ. *Fichtes Wissenschaftslehre ist eine durch die Ethik vollzogene Realisierung der Logik.*

4. Da bei Kant Realität und Idealität streng geschieden waren, so gab es bei ihm auch einen grundlegenden Unterschied zwischen den realen Erkenntnisfunktionen und dem Bewußtsein derselben. Es gab infolgedessen ebenfalls einen durchgreifenden Unterschied zwischen a-priori-Sein und Deduziertwerden, da jenes sehr wohl ohne dieses statthaben konnte. Der ausschließend logische Charakter des Fichteschen Systems hebt diese Unterscheidung auf. Da für ihn nur *das* a priori ist, was im Selbstbewußtsein vorhanden ist, also alles, so ist nicht nur die Apriorität, sondern sogar die Existenz des Apriorischen allererst durch die Deduktion legitimiert. Was nicht deduzierbar ist, existiert auch nicht, weder aprioriſch noch aposteriorisch. So schließt der „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“ mit der charakteristischen Bemerkung, Kant gehe in der Kritik der reinen Vernunft von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, im Ich und für das Ich schon vorhanden seien. „Wir haben dieselben jetzt a priori deduziert, und *nun sind sie im Ich vorhanden*“[3]. Fichtes Deduktion hat daher eine ganz andere Aufgabe als die Kantische. Sie erweist nicht die Apriorität der Erfahrungsbedingungen, sondern die Ableitbarkeit des ganzen Erfahrungsinhalts aus dem Selbstbewußtsein, wobei

[1] I, S. 16.
[2] I, S. 20. Ähnlich öfter.
[3] I, S. 411.

sie per petitionem principii die Apriorität bereits voraussetzt. Daß hiermit die Methode des ganzen Transszendentalismus umgestürzt ist, erhellt für jeden, der sich diesen Begriff am Studium der Kantischen Kritik großgezogen hat. Transszendentalismus ist kein Subjektivismus, am wenigsten in so absoluter Form, wie er bei Fichte schon als Voraussetzung auftritt.

Man vergegenwärtige sich die grundverschiedene Art, auf die nach beiden Methoden ein gemeinsames Deduktionsobjekt, etwa die Kategorie der Kausalität, abgeleitet wird. Kant zeigt: Subjektive Anschauung wird keine objektive Erfahrung, ohne die Kategorie von Ursache und Wirkung; nun ist Erfahrung wirklich, folglich ist Kausalität wirklich, und zwar, da alle Spontaneität Eigenschaft des erkennenden Geistes ist, wirklich als Form des Verstandes, d. h. sie ist a priori. Fichte reduziert die Kategorie der Kausalität, die sein System gar nicht kennt, zunächst auf die des Grundes oder besser der Bestimmung[1], unter der man sich beide vereinigt denken kann. Er zeigt dann, daß in dem Selbstbewußtsein ein Setzen des Ich vermöge der Realität und ein Gegensetzen des Nicht-Ich vermöge der Negation vorkommt. Beide können innerhalb der Einheit des Bewußtseins nur bestehen, wenn zwischen ihnen eine gegenseitige Einschränkung stattfindet vermöge der Kategorie der Bestimmung. Folglich gibt es eine solche Kategorie der Bestimmung. Man wird zugeben, daß diese Art der Deduktion eine rein empirische Exposition ist und mit Kants transszendentaler Methode nicht viel mehr als den Namen gemein hat.

Überhaupt hat bei Fichte der Deduktionsbegriff seinen gewissermaßen juristischen Charakter, gemäß dem er bei Kant den Berechtigungsnachweis führte, gänzlich verloren. Er zeigt nicht mehr quid juris, sondern einfach quid facti, freilich intra conscientiam. *Darum ist Fichtes Deduktion der einfache Gegensatz zur Induktion und stellt in ihrer ganzen Ausdehnung nichts weiter als eine am Satz des Widerspruchs fortschreitende Explikation des Selbstbewußtseins dar.* „Alles Mannigfaltige wird sich zeigen müssen als eine Analyse der einen Erscheinung; und wir werden es wahrhaft begreifen, wenn wir es als solches begreifen[2]." „Durch den soeben aufgestellten Grundsatz (nämlich des Selbstbewußtseins) ist die ganze Philosophie selbst gegeben: die letztere ist nichts anderes, als eine vollständige Analyse des ersteren[3]."

5. Kants Deduktion gleicht der Bestimmung der Faktoren eines Produkts aus dem Produkt selbst. Und zwar gibt ihm die metaphysische Deduktion die Möglichkeit, den aprioriischen Faktor zu bestimmen und von dem aposteriorischen zu scheiden. Die transszendentale Deduktion zeigt darauf durch Multiplikation die Richtigkeit der Bestimmung. Diese durch

---

[1] S. 56.
[2] IX, S. 178.
[3] II, S. 443.

das mathematische Bild treffend charakterisierte Methode visiert also stetig nach der Erfahrung als ihrem Produkt und hat daher an ihr ein zureichendes Korrektiv. Bei Fichte muß sich dieses Verhältnis, gemäß dem veränderten Deduktionsbegriff, gänzlich umkehren. Gleichwohl bemächtigt er sich des mathematischen Vergleichs. „Die gegebene Zahl ist die gesamte Erfahrung; die Faktoren sind — jenes im Bewußtsein Nachgewiesene und die Gesetze des Denkens; das Multiplizieren ist das Philosophieren[1]." Hier ist nun jedes Glied des bei Kant sehr treffenden Bildes verschoben. Wenn ein Produkt gegeben ist und dazu seine Faktoren, so ist das Multiplizieren durchaus überflüssig. Aber worauf es ankommt, ist gerade die Bestimmung der einzig möglichen Faktoren aus dem Produkt. Wenn Fichte als einen solchen „jenes im Bewußtsein Nachgewiesene" bezeichnet, so ist zu fragen, wie dasselbe denn im Bewußtsein nachgewiesen sei. Daß ich behaupte: unter den Handlungen meines Geistes kommt auch ein Entgegensetzen vor, ist kein Beweis für die Apriorität der Kategorie der Negation[2]. Außerdem kommt ja die ganze Erfahrung, wie Fichte nachdrücklich einschärft, in meinem Bewußtsein vor, und zwar a priori. Wie brauche ich da noch besondere Faktoren anzugeben, und wozu das Multiplizieren, wenn mir die Faktoren nicht näher liegen als das Produkt, und ich über das letztere gemäß meiner Voraussetzung genau so sicher orientiert bin, wie über die ersteren? Nimmt man Fichte beim Wort, und faßt das Prinzip seiner Deduktionen als den bloßen Indifferenzpunkt des Selbstbewußtseins und nichts weiter, so gleicht seine Philosophie allen Ernstes der Bestimmung der Faktoren einer reellen Zahl aus der Analyse der Null oder der der Richtung zweier sich schneidender Graden aus ihrem Schnittpunkt. Faßt man seinen Ausgangspunkt aber als das, was er ist, nämlich als eine unter der unendlichen Willenspotenz verdeckte Totalität beliebig zu entwickelnder Bestimmungen, so ist die Wissenschaftslehre etwa gleich der Untersuchung, in wie viele und welche Faktoren sich eine beliebig aufgestellte Zahl zerlegen läßt. Die willkürlich gewählte Zahl ist dann das Selbstbewußtsein, oder richtiger das, was Fichte darunter gedacht wissen will, die Gesamtheit der Faktoren stellt die Erfahrung dar, die verschiedenen Proben der Faktorenzerlegung sind das Philosophieren. Es ist kaum anzunehmen, daß Fichte das mathematische Bild in dieser Richtigstellung noch übernommen hätte. Bei Kant ist die Erfahrung das Produkt und die Kategorien usw. sind die Faktoren; bei Fichte ist in Wahrheit das Selbstbewußtsein das Produkt und die Kategorien, und überhaupt sämtliche Bestandstücke der Erfahrung, sind die Faktoren. Diese Auffassung hat Fichte auch Kant imputieren wollen, wenn er gelegentlich bemerkt, Kant habe die Kategorien zwar nicht als Bedingungen des Selbstbewußtseins erwiesen, aber gesagt, sie seien dies[3]. Doch ist diese Be-

[1] I, S. 446.
[2] S. 55 f.
[3] I, S. 478.

hauptung irrig. Kant hat gesagt, die Kategorien seien Bedingungen der Erfahrung, nicht des Selbstbewußtseins, und dies hat er denn freilich auch bewiesen.

6. Ist alle Erfahrung nur Bewußtseinsbestimmung und nichts weiter, und hat sie alle Realität nur von ihrer Deduktion zu Lehen, so müßte folgerichtig jedes Detail der Erfahrung bis in die verwickeltste empirische Bestimmtheit hinab nicht nur deduzierbar, sondern von der Wissenschaftslehre faktisch deduziert sein. Diesen Anspruch hat Fichte denn auch, zumal in seiner ersten Zeit, mit allem prinzipiellen Nachdruck aufrecht erhalten. So behauptet er, es müsse sich „das kleinste wie das größte, der Bau des geringfügigsten Grashalms, wie die Bewegung der Himmelskörper aus dem Grundsatz alles menschlichen Wissens ableiten lassen“ [1]. Auch in späterer Zeit gilt ihm zuweilen noch als die eigentliche Aufgabe der Wissenschaftslehre, die „gesamte Erfahrung als notwendige Bedingung des Selbstbewußtseins“ abzuleiten [2]: „Die Wissenschaftslehre endet mit der Aufstellung der reinen Empirie; sie bringt ans Licht, was wir wirklich erfahren können, notwendig erfahren müssen, begründet sonach wahrhaft die Möglichkeit aller Erfahrung [3].“ Doch geht diesem Optimismus, der sich bis zur Deduktion der drei Dimensionen des Raumes [4] und von Luft und Licht versteigt [5], zumal in späterer Zeit eine resignierte Stimmung zur Seite, die sich bescheidet, am entsprechenden Orte wenigstens die Unmöglichkeit einer Deduktion zu deduzieren. Zwar wird man in einem ersten Versuche dieser Art: „Die Wissenschaftslehre enthält bloß das Notwendige; ist dies in jeder Betrachtung notwendig, so ist es dasselbe auch in Absicht der Quantität, d. h. es ist notwendig begrenzt“ [6], die Schlußfolge nicht sehr logisch finden. Doch erhebt sich an späterer Stelle diese Deduktionsgrenze zu einem direkten Konstruktionsstück des Systems, indem erklärt wird, daß zwischen der Notwendigkeit der Erfahrung im allgemeinen und der faktischen Bestimmtheit derselben ein absoluter Hiatus klaffe, dessen besondere Bestimmtheit keiner sagen könne. „Es soll es auch in Ewigkeit keiner sagen wollen, denn wer dies sagte, dem wäre das Wissen ausgegangen und er sagte es daher nicht [7].“ Daher wird denn auch die Grenze der Deduktion an dem Empirischen der Erfahrung rund zugestanden: „Es ist aus der Möglichkeit des Ich die Notwendigkeit einer Beschränktheit desselben überhaupt abgeleitet worden. Die Bestimmtheit derselben aber kann daher nicht abgeleitet werden — hier sonach hat alle Deduktion ein Ende [8].“

---

[1] I, S. 64.
[2] II, S. 472.
[3] II, S. 456. Man beachte, wie der Begriff Möglichkeit der Erfahrung gegenüber dem Kantischen umgedeutet ist.
[4] S. 65.
[5] II, S. 472.
[6] I, S. 66.
[7] II, S. 123.
[8] I, S. 489.

Es ist unschwer zu sehen, daß mit dieser Unfähigkeit, das zu leisten, was versprochen ist, die Grundpfeiler des Systems einstürzen. Halbheit und Inkonsequenz ist überall, und besonders in der Wissenschaftslehre vom Übel. Entweder die Gegenstände der Erfahrung sind wirklich nur Bewußtseinsbestimmungen, und diese hängen wirklich mit apodiktischer Folge im Selbstbewußtsein — dann müssen sie auch insgesamt und restlos aus diesem deduziert werden können; ja sie würden ohnedem ganz chimärisch sein, da nach der Wissenschaftslehre nur das existiert, was deduzierbar ist. Oder aber sie können nicht insgesamt deduziert werden, dann sind sie auch nicht bloße Bewußtseinsbestimmungen, sondern zum guten Teil wirkliche Dinge, und Fichtes ganzer Idealismus fällt dahin.

Und wo ist überhaupt die Grenze? Gehören die drei Dimensionen des Raumes zum Allgemeinen oder zum Besonderen der Erfahrung? Und Luft und Licht? Oder das rechtliche Kommerzium der Individuen? Oder die ganze besondere Pflichtenlehre, die Fichte in der Sittenlehre deduziert?

Endlich ist schon darauf aufmerksam gemacht, daß Fichte, genau betrachtet, überhaupt nicht die Erfahrung, sondern die erkenntnistheoretischen Schubfächer derselben deduziert[1]. Er deduziert nicht das, was angeschaut wird, sondern die Anschauung, und diese befremdlicherweise noch getrennt von Raum und Zeit[2]. Er deduziert nicht das, was durch den Verstand gedacht wird, sondern diesen selbst, also das bloße Schema des Denkens. Gleichwohl erhebt er den Anspruch, mit diesem Schema zugleich allen durch dasselbe zu schematisierenden Inhalt deduziert zu haben. Am eklatantesten wird dieser Widerspruch bei der Einbildungskraft. Wenn man die sehr langwierige und schwierige Ableitung derselben, wie sie oben angedeutet ist, genau durchgeht, so wird man entdecken, daß Fichte, streng genommen, nur eine Lücke im Bewußtsein deduziert, also eine negative Instanz, die er zuerst als unabhängige Tätigkeit, und später nach und nach als Einbildungskraft kennzeichnet. Aber selbst zugegeben, daß diese so deduzierte Tätigkeit wirklich mit der Kantischen Einbildungskraft identisch sei, so ist sie doch jedenfalls erst eine bloße begriffliche Form, die innerhalb des Erkenntnisapparats ihre schickliche Stelle angewiesen erhalten hat; sie ist damit noch keineswegs der Inbegriff aller Realproduktion, der die ganze Erfahrung aus sich hervortreibt. Fichte deduziert also, und zwar mit einiger Not, nur den bloßen Begriff, vindiziert diesem aber alle die realen Qualitäten, die ihm im gewöhnlichen Denken und vor allem im Kantischen eigen sind, und behauptet nunmehr, auch diese realen Qualitäten deduziert zu haben. Er hat diesen hülsenartig-schematischen Charakter seines Systems mehrfach selbst empfunden und zur Kompensation auf die praktische Wissenschaftslehre hingewiesen[3]; aber wo bleibt da der Deduktionsbegriff?

---

[1] S. 66.
[2] S. 64 f.
[3] II, S. 161.

7. Endlich hängt mit der entschiedenen Differenz in der Methode eine nicht unerhebliche Veränderung in der Problemstellung zusammen. Kants Problem besteht in dem Allgemeinen und Gesetzmäßigen der Erfahrung, in der Frage: Wie ist bei der Verschiedenheit der Individuen und der bedingenden Umstände jene unzweifelhafte, notwendige Übereinstimmung in der Erfahrung zu erklären? Fichtes Problem ist genau das Umgekehrte: Nicht, wie ist das Allgemeine der Erfahrung möglich — das erklärt sich genügend aus dem absoluten Ich —, sondern, wie ist das Besondere und Individuell-Verschiedene derselben zu erklären. Kant hat sein Problem aus dem Grunde gelöst und an dieser Lösung sein System entwickelt, Fichte hat diese Lösung übernommen, aber so verändert, daß er Kants Problem nicht mehr zu lösen brauchte und seins nicht mehr lösen konnte.

8. Das Ding an sich und der Seinsbegriff bei Kant und Fichte.

Die Kantische Untersuchung war ausgegangen von der wirklichen Erfahrung, um an einer Kritik ihrer Grundlagen die Prinzipien einer möglichen zu finden. Sie hatte dabei die Erfahrung zunächst nach ihrem eindeutigen Realitätscharakter vorausgesetzt, am Ende der Untersuchung aber diese Voraussetzung um ein wesentliches korrigieren müssen. War früher die Erfahrung mit ihrer Gegenständlichkeit das absolut Seiende gegenüber dem stetig werdenden Erkennen, das schlechthin Stabile gegenüber der Agilität des Vorstellens, so zeigt es sich jetzt in wesentlichen Punkten bedingt durch eben diese vorstellende Tätigkeit. Damit rückt das Sein der Erfahrung in ein deutliches Abhängigkeitsverhältnis zum Erkennen, und in den vorher eindeutigen Realitätscharakter desselben kommt eine bemerkenswerte Spaltung[1]. Die Erfahrung scheidet sich in eine dem Erkennen zugewandte und von ihm vollkommen penetrable, und eine ihm durchaus abgewandte, irrationale Seite. Sie ist ihrer Formierung nach Erscheinung für ein erkennendes Bewußtsein, ihrer inhaltlichen Determination nach aber Ding an sich und damit eine ewig unveränderliche, absolut selbständige Substantialität der Wirklichkeit. Das gewöhnlich sogenannte Sein der Erfahrung erweist sich also durch die besondere Natur unseres Erkennens bedingt, darum abhängig, unfrei und für einen intelligiblen Reflexionsstandpunkt absolut zufällig. Würden wir etwa statt eines diskursiven einen anschauenden Verstand besitzen, so wäre die Erfahrung und damit auch der empirische Seinscharakter derselben ein ganz anderer.

Wir haben gesehen, daß diese Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich eines der Hauptresultate des Kantischen Kritizismus ist, das gleichwohl auf die größten Schwierigkeiten gestoßen hat[2]. Für Kants eigene Stellung in dieser Frage ergab sich jedenfalls so viel mit Sicherheit,

[1] S. 33 f.
[2] S. 34.

daß er die Existenz des Dinges an sich nie geleugnet, vielmehr so nachdrücklich behauptet hat, daß ihm die Erscheinung ohne ein Ding, das da erscheine, eine Absurdität dünkte[1]. Erst wo der Begriff des Dinges an sich rücksichtlich seiner eventuellen Erkennbarkeit diskutiert wird, erscheint er durch und durch problematisch und seine Annahme arbiträr[2].

Aber es ist nicht zu leugnen, daß die Resultate der Kantischen Kritik rücksichtlich des Seinsbegriffes wenn nicht richtiger, so jedenfalls doch anders aufgefaßt werden konnten. Die Kantische Analyse der Erfahrung hatte gezeigt, daß das Ding des Erkennens nicht eigentlich etwas *ist*, sondern im Erkenntnisprozeß etwas *wird*. Das Objekt ist nicht vor dem Erkennen bereits vorhanden, und wartet gewissermaßen darauf, erkannt zu werden, sondern es entsteht erst mit und in dem Erkennen selbst. Wenn Kant behauptet hatte, die vermeintlichen, transszendentalen Prädikate der *Dinge* seien nichts anderes, als logische Erfordernisse und Kriterien aller *Erkenntnis* der Dinge[3], so ist es eben nur eine schärfere Pointierung dieses Verhältnisses, wenn man sagt: die Dinge sind selbst nichts weiter als ihre Erkenntnis und entstehen erst durch dieselbe. Wenn Fichte diese naheliegende Folgerung wirklich zog, so geschah dies gewiß nicht darum, weil es ihm Kants einzige Meinung zu sein schien, sondern weil sie mit einer anderen Voraussetzung seines Systems aufs engste zusammenhing und durch dieselbe direkt gefordert war. Es ist oben gezeigt, wie sich Fichte die möglichen Denkarten in der Philosophie durch einen Gegensatz von Dogmatismus und absolutem Idealismus schematisierte[4]. Wie der erste vom Sein ausgeht und den Übergang zum Vorstellen nicht finden kann, so vermag der zweite nicht die Brücke vom Vorstellen zum Sein zu schlagen. Beide sind somit unzulänglich und weisen auf den wahren, transszendentalen Idealismus hin, der nicht von einem Sein noch von einem Vorstellen, sondern von einem Tun ausgeht, der somit „theoretisch und praktisch in einem Schlage" genau auf der Grenze beider Welten steht[5]. Erkennt man nun zwar die Intelligenzhandlung an, läßt aber durch dieselbe nur die Form der Dinglichkeit entstehen, deren Inhalt aber durch ein Ding an sich gegeben sein, so gerät man in den halben und unhaltbaren Idealismus der Kantianer. Leitet man hingegen alle notwendigen Gesetze der Intelligenz und jener höchsten, einheitlichen Tathandlung aus dem Ich ab und läßt gewissermaßen „das ganze Ding vor den Augen des Denkers entstehen", so treibt man mit diesem vollständigen Idealismus den Dogmatisten aus seinem letzten Schlupfwinkel[6]. Auf diesem Standpunkte schwindet jeder Unterschied von

---

[1] S. 35. 37.
[2] ib.
[3] K. d. r. V., S. 136.
[4] S. 50 f.
[5] S. 85.
[6] I, S. 443.

Form und Inhalt des dinglichen Seins: „Form und Stoff sind nicht besondere Stücke; die gesamte Formheit ist der Stoff[1]."

Man versteht, wie mit dieser Wendung des Problems Fichtes ganze theoretische Polemik sich auf die Zerstörung des Ding-an-sich-Begriffes richten mußte, der ihm schon von ethischen Motiven her verdächtig war. Hierbei ist es nun charakteristisch, daß er gemäß seiner Gewohnheit, sich an Kant historisch zu orientieren, auch diese seine Auffassung in Kants Ausführungen hineinzulesen versuchte. Doch ist seine Stellungnahme auch in diesem Punkte nicht ganz eindeutig. Teils erkennt er an, daß Kant wirklich ein Ding an sich von der Erscheinung unterschieden habe, welche Unterscheidung indes nur vorläufig und für ihren Mann gelten sollte[2], teils, und zwar an den überwiegenden Stellen, leugnet er eine solche Unterscheidung nach Kantischen Intentionen überhaupt. In späterer Zeit entwickelt sich gerade dieser Punkt zu einer so starken Differenz, daß Fichte auf ihm seine nicht immer billige Kritik Kants gegründet hat.

Am eingehendsten und instruktivsten ist auch für die vorliegende Frage Fichtes Auseinandersetzung mit Kant in der schon mehrfach erwähnten Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre[3]. Fichte sucht hier den Nachweis zu erbringen, daß Kant den empirischen Inhalt der Erfahrung nicht durch etwas vom Ich Verschiedenes begründet, daß er also kein Ding an sich als Grund unserer Affektionen gelehrt habe. Er führt diesen Nachweis befremdlicherweise nicht aus Kant selbst, sondern auf Grund eines größeren Jacobischen Exzerpts „Über den transszendentalen Idealismus"[4]. Diese kleine Schrift berücksichtigt fast ausschließlich Kants Kritik des vierten psychologischen Paralogismus. Da sich an diesen Punkt eines der entscheidendsten Mißverständnisse Fichtes geknüpft hat, so ist er hier kurz zu erörtern[5].

Der vierte Paralogismus betrifft die Idealität des äußeren Verhältnisses. Kant gibt die kritische Lösung dieser Frage an der Hand einer Unterscheidung von empirischem und transszendentalem Idealismus. Der letzte betrachtet Raum und Zeit als apriorische Sinnesformen, und daher die in ihnen sich darstellenden Objekte als bloße Erscheinungen. Er unterscheidet sich darin vom transszendentalen Realismus, der Raum und Zeit für etwas unabhängig von unserer Sinnlichkeit Gegebenes und darum die räumlich-zeitlichen Gegenstände als Dinge an sich ansieht. Dieser transszendentale Realist kann nun die psychologische Erkenntnisfrage nicht umgehen, ob und wie jene empirischen an sich seienden Dinge mit seinen subjektiven Vorstellungen von ihnen übereinstimmen. Da es ihm nun an

---

[1] I, S. 443.
[2] I, S. 19.
[3] I, S. 479 f.
[4] Beilage zu dem Gespräch über Idealismus und Realismus, F. H. Jacobis Werke, Leipzig 1815, Bd. II, S. 291 f.
[5] Vgl. die Ausführungen S. 34.

einem notwendigen Bande zwischen dem empirischen Dinge an sich und seinen Vorstellungen fehlt, so wird er die Koinzidenz beider leugnen oder doch problematisch lassen. In diesem Sinne spielt, nach Kants Ausdruck, der transszendentale Realist den empirischen Idealisten; d. h. nachdem er in transszendentaler Hinsicht eine Realität der Dinge behauptet hat, bezweifelt er nunmehr in empirischer Hinsicht eine Zusammenstimmung dieser Dinge mit ihren Vorstellungen. Andererseits kann der transszendentale Idealist, der die empirischen Dinge als bloße Erscheinungen angesprochen hat, sehr wohl ein empirischer Realist sein, d. h. eine vollendete Kongruenz zwischen Ding und Vorstellung behaupten; denn beide sind nach ihm identisch. Es ist schon ausgeführt[1], daß Kants empirischer Realismus eine psychologische Erkenntnisfrage nach der Übereinstimmung des empirischen Dinges mit der Vorstellung, sein transszendentaler Idealismus aber eine transszendentale Seinsfrage nach der Übereinstimmung des Dinges an sich mit dem empirischen Dinge sei. Kant bejaht die erste Frage, weil er die zweite verneint, der Gegner muß die erste verneinen, weil er die zweite bejaht hat.

Man muß sich also bei dieser subtilen und leicht mißverständlichen Unterscheidung gegenwärtig halten, daß sie teils auf dem Grunde einer psychologischen, teils einer transszendentalen Fragestellung ruht. Kant hat diese Differenz an allen Punkten genügend, am deutlichsten aber in einer Stelle bezeichnet, die Jacobi ausgezogen, aber augenscheinlich nicht verstanden hat. Kant kritisiert hier den psychologischen Skeptizismus, der das Dasein äußerer Gegenstände als nur erschließbar und darum problematisch hinstellt. Er weist dabei treffend hin auf die Zweideutigkeit, die in dem Begriff Außer-uns liegt, „indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert (also transcendentaliter), bald, was bloß zur äußeren Erscheinung gehört" (also psychologice), und bemüht sich, den Begriff in seiner letzteren Bedeutung außer Unsicherheit zu setzen, „als in welcher (Bedeutung) eigentlich die psychologische Frage wegen der Realität unserer äußeren Anschauung genommen wird"[2]. Hiernach ist also Kants Realismus empirisch-psychologisch und nur ein solcher; und ebenso ist sein Idealismus transszendental und nur ein solcher. Wenn daher Kant das Ding an sich im Sinne seines empirischen Realismus leugnet, so leugnet er es damit im Sinne seines transszendentalen Idealismus nicht nur nicht, sondern er affirmiert es aufs nachdrücklichste im letzten Sinne, um es im ersten überhaupt leugnen zu können.

Diesen Unterschied hat nun Jacobi übersehen, resp. übersehen wollen. Er zieht nämlich gerade die Stellen der Kantischen Kritik aus, in denen jene psychologische Frage diskutiert wird, und deutet sie als in transszendentalem Sinne gemeint. Wenn z. B. Kant an einer solchen Stelle,

[1] S. 34.
[2] K. d. r. V., S. 746 f.

auf die sich auch Fichte beruft[1], erklärt: „Wenn man äußere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an sich außer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders als durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere in uns oder außer uns sei", und gleich darauf noch hinzugefügt wird, daß hier nicht vom transszendentalen, sondern vom empirischen Gegenstande die Rede sei, so ist ganz offenbar, daß es sich an dieser Stelle um die Diskussion der psychologischen Frage, und zwar im Sinne des transszendentalen Realismus handelt, nicht aber um die transszendentale Frage nach der Realität des Dinges an sich. Jacobi übersieht diesen Unterschied und läßt Kant mit der Leugnung der Realität eines empirischen Dinges an sich nicht nur die des transszendentalen zugleich leugnen, sondern stellt beide als von Kant direkt identifiziert hin und erweist die Unmöglichkeit des letzteren durch Mittel, durch die Kant gerade die Unmöglichkeit des ersten und Notwendigkeit des letzten erwiesen hatte. Denn weil das empirische Ding als Ding an sich unmöglich und nur als Erscheinung möglich ist, so ist eben dadurch das wahre, transszendentale Ding an sich notwendig.

Dieses hat denn auch Kant, in völliger Übereinstimmung mit den Grundlagen seines Systems, an keiner der von Jacobi ausgezogenen Stellen geleugnet, vielmehr ausdrücklich davor gewarnt, die psychologische Betrachtungsart und den in ihr unmöglichen Ding-an-sich-Begriff auf die transszendentale mit dem in ihr gültigen Ding-an-sich-Begriff zu übertragen. „Wollte man aber den Begriff des Dualismus (d. h. des psychologischen), wie es gewöhnlich geschieht, erweitern und ihn in transszendentalem Verstande nehmen, so hätten weder er, noch der ihm entgegengesetzte Pneumatismus einerseits oder der Materialismus andererseits, nicht den mindesten Grund, indem man alsdann die Bestimmung seiner Begriffe verfehlte[2]." Dies heißt offenbar, wenn der empirische Gegenstand auch nicht Ding an sich sein kann, so ist damit nicht die Unmöglichkeit eines transszendentalen Dinges an sich dargetan; denn beide gehören einer ganz verschiedenen kritischen Betrachtungsart an, welche zu verwirren und ineinander laufen zu lassen eine offenbare Verkehrtheit ist.

Dieser Verkehrtheit ist weder Jacobi noch Fichte entgangen; doch ist bei diesem das Mißverständnis folgenschwerer gewesen als bei jenem, da Jacobi sich die Kantische Meinung nur zu polemischem, Fichte aber zu grundlegendem systematischen Gebrauch zurechtlegte. Es ist schon oben bei Erörterung der Fichteschen Deduktion gezeigt worden, wie bei ihm die eigentümliche Transszendentalität der Problemstellung überhaupt gefallen

[1] Kant, K. d. r. V., S. 746. Jacobi, S. W., II, S. 294. Fichte, S. W., I, S. 482.

[2] K. d. r. V., S. 751. Dazu: „Wenn aber der Psycholog Erscheinungen für Dinge an sich selbst nimmt ... ib.

und einer rein empirisch-psychologischen gewichen ist. Danach steht zu erwarten, daß er Kants gründliche Scheidung von empirischer und transszendentaler Fragestellung auch hier übersehen und alles auf die psychologische Frage nach der Realität des Dinges an sich reduzieren wird. Dies bestätigt denn schon die Form, in der Fichte das Problem aufstellt. „Auf welche Weise könnte man denn zur Annahme eines vom Ich verschiedenen Etwas, als Grundes des empirischen Inhalts der Erkenntnis, kommen? — Ich denke, nur durch einen Schluß vom Begründeten auf den Grund; also durch Anwendung des Begriffes der Kausalität. So findet Kant selbst die Sache; und verwirft schon darum die Annahme an sich außer uns befindliche Dinge[1]." Dieser Satz ist in seiner Frage wie in seiner Antwort irrtümlich. Denn erstens geht der Schluß vom Begründeten auf den Grund nicht mittels der Kategorie der Kausalität, sondern der des logischen Grundes vor sich. Von ihr hat Fichte aber gegenüber den Angriffen des Äneſidemus gerade gezeigt, daß sie auf das Ding an sich Anwendung leide[2]. Hatte Äneſidemus geltend gemacht, der Idealismus ist hinfällig, weil er die erkenntnistheoretisch-immanente Kategorie der Kausalität auf das Ding an sich anwendet, so hatte Fichte dort erwidert, es wird nicht der Satz der Kausalität, sondern nur des logischen Grundes, der aber für eine Intelligenz Realgrund wird, darauf angewandt. Er setzt sich also mit dieser fundamentalen Voraussetzung seiner Lehre hier in offenbaren Widerspruch. — Zweitens übersieht Fichte die von Kant deutlich markierte Doppeldeutigkeit des Begriffes Außer uns. Während Kant ein Außer uns des Dinges an sich in transszendentalem Sinne und ein solches des empirischen Gegenstandes in räumlichem Sinne unterscheidet[3], gibt es für Fichte nur das letztere. Dieser Irrtum leitet dann drittens über zu dem eigentlichen Mißverständnis, das dieser ganzen Fragestellung zugrunde liegt, nämlich zu der Identifikation des empirischen Gegenstandes mit dem Ding an sich. Was Kant verwirft, ist nicht das Ding an sich, wie Fichte glaubt, sondern das empirische Ding der Erfahrung, sofern es den Anspruch erhebt, Ding an sich zu sein. Daß aber hiermit gerade das transszendentale Ding an sich gefordert ist, weil das empirische Ding nur dann Erscheinung sein kann, wenn es ein solches Ding an sich zugrunde liegen hat, ist eine Überlegung, die Fichte nirgends in den Sinn gekommen ist, weil bei ihm transszendentale und psychologische Fragestellung zusammengelaufen sind.

Weil dieser Irrtum Fichtes und die sich auf ihn gründende Elimination des Dinges an sich der Eckstein seines ganzen Idealismus geworden ist, so will ich hier zur Bestätigung noch eine Stelle seiner späteren Schriften anführen, die das Mißverständnis noch deutlicher zeigt und außerdem beweist, daß Fichte ihm seine ganze philosophische Laufbahn

[1] I, S. 482.
[2] S. 119/120.
[3] S. 128.

hindurch treu geblieben ist. In den Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre von 1813[1] wird nämlich das obige Problem in folgender Form vorgetragen. „Kants transszendentaler Idealismus ist zugleich empirischer Realismus; er gibt zu und weist nach, daß, wenn der Verstand von einem Dinge an sich spricht, er so sprechen muß und ganz recht daran hat... In der Empirie ist ein Ding an sich gegeben; daran ist kein Zweifel. Aber eine ganz andere Frage ist, was denn die Empirie selbst gelten solle, ob sie das absolute Wissen ist. Sollte sich dies nun anders finden, so würde mit ihr auch wohl ihr Ding an sich herabgesetzt werden." Einen Kommentar braucht diese Stelle nicht; sie ist in allen Punkten die Umkehrung der Kantischen Meinung. Denn das Ding an sich ist nach Kant gerade nicht für die Empirie, sondern für den transszendentalen Gesichtspunkt gegeben. Was daher herabgesetzt wird, ist nicht das Ding an sich, sondern das empirische Ding, die aber Fichte für identisch hält. Er muß sich nie klar gemacht haben, was Kant mit seiner Unterscheidung von transszendentalem Idealismus und empirischem Realismus widerlegen wollte: den psychologischen Paralogismus der Idealität des äußeren Verhältnisses!

Dieselbe Verwechslung von empirischem und transszendentalem Gegenstand gibt Fichte Gelegenheit zu einem noch weiteren Mißverständnis Kantischer Darlegungen. In der Deduktion der Kategorien hatte Kant ausgeführt, wie der Verstand vermittels seiner Stammbegriffe in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit und dadurch Gegenständlichkeit hervorbringt. Der so formierte Gegenstand ist natürlich das empirische Ding der Erfahrung, nicht etwa das Ding an sich, das als Grund der Affektionen vielmehr vorausgesetzt war. Indem Kant aber beide mit dem Ausdruck „Gegenstand" bezeichnet, gibt er Fichte Anlaß zu folgender Verwechslung: „Was ist also der Gegenstand? Das durch den Verstand der Erscheinung Hinzugetane, ein bloßer Gedanke[2]." Dies ist offenbar unrichtig; denn der empirische Gegenstand, von dem Kant in der von Fichte angezogenen Stelle geredet hat, ist keineswegs ein bloßer Gedanke, sondern eine Synthese aus den gegebenen Affektionen, den Anschauungsformen, den Kategorien und unter ihnen jener höchsten Kategorie des transszendentalen Objekts, deren subjektives Korrelat die Einheit der Apperzeption war. Wenn aber auch dieser empirische Gegenstand erst durch die Kategorie der Gegenständlichkeit zu einem Gegenstande in unserer Erkenntnis formiert wird, so ist er damit doch nicht nur diese Kategorie, also ein bloßer Gedanke, sondern wesentlich mehr; vollkommen aber ist er seiner Existenz nach von jener Kategorie unabhängig. Auf diese aber kam es Fichte gerade an; denn er meint faktisch mit seinem Gegenstand zum guten Teil den transszendentalen, dessen Existenz er leugnen will. Aber entschieden ist dieser erst recht nicht etwas vom Verstande

[1] IX, S. 59.
[2] I, S. 488.

den Erscheinungen Hinzugetanes, sondern der Grund der Affektionen und allem Denken durchaus abgewandt. Gleichwohl vindiziert ihm Fichte nun eine wesentliche Eigenschaft des empirischen Gegenstandes, nämlich das Gedachtwerden durch die Kategorie, und sucht dann den einen Gegenstandsbegriff durch den anderen zu vernichten. „Der Gegenstand affiziert; etwas das nur gedacht wird, affiziert . ., also es wird nur gedacht als affizierend[1].“ Der Gegenstand, der affiziert, ist Kants Ding an sich, also der transszendentale Gegenstand. Der Gegenstand, der nur gedacht wird, geht zurück auf Kants Ding der Erfahrung, also den empirischen Gegenstand. Fichte identifiziert nun beide und läßt den affizierenden Gegenstand (das Ding an sich) eben denselben sein wie den gedachten, oder wie er irreführend hinzufügt, den nur gedachten (das empirische Ding der Erfahrung). Aber nach Kants Meinung ist der Gegenstand an sich zwar affizierend, wird aber nicht gedacht und am wenigsten nur gedacht; der empirische Gegenstand wird zwar gedacht, aber nicht nur gedacht und ist durchaus nicht affizierend. Was also nur gedacht wird als affizierend, ist ein Mittelding zwischen beiden und damit ein absolutes Unding.

Dieses flüchtet sich unter Anlehnung an Jacobis Exzerpte hinter Kants Kategorie des transszendentalen Gegenstandes. Aber es ist schon oben umständlich dargetan, daß diese nicht mit dem Ding an sich identisch, und daher die Realexistenz des letzteren nicht mit der des ersteren zugleich widerlegt ist[2]. Doch ist auch im Grunde diese Berufung nur scheinbar. Denn der wahre Grund des Mißverständnisses liegt in Fichtes, wie es an manchen Stellen scheint, beabsichtigter Gleichsetzung von empirischem und transszendentalem Gegenstand. Und zwar ist es die Identität des Ausdrucks Gegenstand (wie bei anderer Gelegenheit die des Begriffes Bewußtsein)[3], die hier die intendierte Gleichsetzung decken muß. Aber wenn Kant einmal das Ding an sich zum Unterschiede vom empirischen den transszendentalen Gegenstand benennt, so muß man dabei, wie schon oben bemerkt[4], von dem empirischen Begriff der Gegenständlichkeit durchaus abstrahieren. Der transszendentale Gegenstand ist ein x, dessen Existenz unzweifelhaft, und überhaupt indiskutabel ist, dessen Existenzform aber keiner irgend näheren Bestimmung unterliegt. Wenn deshalb Fichte als Resultat seiner obigen Untersuchung zieht, alle unsere Erkenntnis gehe zwar aus von einer Affektion, aber nicht durch einen Gegenstand, und dies als Kants mit der seinigen übereinstimmende Meinung anführt, so hat er zwar insofern recht, als Kants Ding an sich kein Gegenstand ist, aber darin jedenfalls unrecht, daß er nach vollzogener Gleichsetzung von empirischem und transszendentalem Gegenstand nunmehr den Grund jener

---

[1] I, S. 488.
[2] S. 19/20.
[3] S. 103/104.
[4] S. 35/36.

Affektionen gänzlich ins Ich hereinnimmt und damit den Ding-an-sich-Begriff überhaupt eliminiert.

Denn, so argumentiert Fichte, wie kommt das denkende Bewußtsein überhaupt zu diesem Begriff? Ist er eine notwendige Denkform, die selbst der gemeine Verstand nicht umgehen kann, oder ist er eine bloße Erfindung der Philosophen? Gewiß das letztere![1] Denn weit entfernt, daß dieser Gedanke gedacht werden muß, so kann er nicht einmal gedacht werden. „Wer da sagt: es gibt durchaus eine so beschaffene Sinnenwelt, wie ich sie sehe, höre, fasse, denke, der spricht eben seine Wahrnehmung aus und hat daran recht. Wenn er dagegen sagt: sie wirkt auf mich ein als ein an sich Seiendes, bringt Sensationen, Vorstellungen usw. in mir hervor, so spricht er nicht mehr seine Wahrnehmung aus, sondern einen erklärenden Gedanken, an welchem zuvörderst durchaus kein Menschenverstand ist, dann aber sagt er etwas aus, das über die Möglichkeit des Wissens hinausliegt[2]." Danach ist das Ding an sich nichts weiter als ein willkürlich ersonnener, alle Erkenntnis transszendierender Erklärungsbegriff, ein Erschaffen einer dinglichen Existenz durch den bloßen Begriff, etwa wie das Dasein Gottes aus seinem Begriff abgeleitet worden ist[3]. Auf solche Art hat Kants Philosophie diesen Begriff aufgedeckt und von sich abzuhalten gesucht, die Wissenschaftslehre hat ihn auf andere Weise über die Seite gebracht[4].

Worin besteht diese Weise? *In einer radikalen Umdeutung des Seinsbegriffes, die sich unter Anlehnung an Kants Begriff der Erscheinung vollzieht.* Bei Kant ist die Erscheinung ein dem Erkennen zugewandtes und durch die Prinzipien desselben formiertes Sein[5]. Es genügte jetzt, die dem formierten Sein zugrunde liegende, dem Erkennen abgewandte Seite des Seins an sich zu negieren, um alles Sein in eine notwendige Beziehung zum Erkennen zu setzen. Alles Sein ist der Intelligenz zugewandt, durch sie bedingt, von ihr hervorgebracht. Deutete man die Intelligenz vollends als Handlung und nur Handlung, so konnte das Sein nur als Grenze oder Schranke einer solchen Handlung erscheinen. Werden und Sein sind einander nicht mehr schlechthin entgegengesetzt, sondern Sein ist Akzidens am Werden. Hat diese stetig agile

---

[1] Fichte übersieht hier den Widerspruch gegen seine oben S. 131 zitierte Bemerkung, daß es gerade der gemeine Verstand ist, der von einem Ding an sich sprechen muß und ganz recht daran hat!

[2] II, S. 136.

[3] I, S. 472.

[4] ib. Vgl. I, S. 17, wo der Gedanke von einem Dinge an sich eine „Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke" genannt wird. I, S. 428: „Das Ding an sich ist eine bloße Erdichtung und hat gar keine Realität." Es ist durch das bloße Denken hervorgebracht, „nun soll es aber gleich darauf wieder ein Ding an sich, d. i. nicht durch das Denken hervorgebracht sein" (I, S. 491). Darum ist es für die Wissenschaftslehre „die völligste Verdrehung der Vernunft, .. ein rein unvernünftiger Begriff" (I, S. 472).

[5] S. 33.

Intelligenzhandlung endlich eine moralische Grundqualität, so muß sich ihr alles objektive Sein als eine koerzitive und gleichwohl indispensable Schranke ihrer unendlichen Realisierung darstellen. Doch kann diese Schranke offenbar ihren Grund nicht in einem absoluten Sein, sondern nur in dem absoluten Subjekt der unendlichen Intelligenzhandlung selbst haben.

Diese Grundlinien, die von Kants Erscheinungsbegriff zu Fichtes Seinsbegriff führen, treten in der Wissenschaftslehre mit aller Deutlichkeit zutage. Sie proklamiert mehrfach als ihren ersten und obersten Grundsatz, entgegen aller bisherigen Philosophie nicht von einem Sein, sondern von einem Tun auszugehen[1]. Denn „der Begriff des Seins wird gar nicht als ein erster und ursprünglicher Begriff angesehen, sondern lediglich als ein abgeleiteter, und zwar durch den Gegensatz der Tätigkeit abgeleiteter, also nur als ein negativer Begriff“[2]. Fragt man aber, wie ein Sein abgeleitet werden könne aus einem Etwas, das nicht Sein ist, so ist zu antworten: es wird auch kein Sein in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes angenommen, kein Sein an sich. „Ein Sein ist lediglich für das beobachtete Ich; dieses denkt realistisch; für den Philosophen ist Handeln und nichts als Handeln; denn er denkt als Philosoph idealistisch[3].“ Darum ist der Wissenschaftslehre notwendig alles Sein ein sinnliches; denn sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab[4]. „Es gibt keine andere Realität, als die vermittels der Anschauung, und kann keine andere geben[5].“ Die Intelligenz fühlt nicht etwa einen Eindruck von außen, sondern sie empfindet nur in ihrem Handeln die Schranke ihres eigenen Wesens[6]. „Ich werde mir meines Tuns unmittelbar bewußt; nur nicht als eines solchen, sondern es schwebt mir vor als ein gegebenes. Dieses Bewußtsein ist Bewußtsein des Gegenstandes.. Das Bewußtsein des Gegenstandes ist nur ein dafür erkanntes Bewußtsein meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande[7].“ Darum ist alles Sein „ein tätiges Hinschauen“[8]; „die Realität wird in der Tat hingesehen“[9]. Alles Dingliche und Objektive ist nicht ein mir Fremdes, sondern ich bin es selbst: „Du selbst bist dieses Ding; du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens, deine Endlichkeit, vor dich selbst hingestellt, und aus dir selbst herausgeworfen; und alles was du außer dir erblickst, bist immer du selbst[10].“ Würde man endlich noch die Frage

[1] S. 95.
[2] I, S. 499.
[3] I, S. 498.
[4] I, S. 472.
[5] I, S. 226.
[6] I, S. 441.
[7] II, S. 221.
[8] II, S. 228; cf. II, S. 23; III, S. 3; IV, S. 12, 29 u. ö.
[9] XI, S. 17.
[10] II, S. 228. Man beachte, wie hier Fichtes Idealismus in der Form auf Schopenhauers Grundansicht führt und sich auch mit dem Pantheismus berührt; doch ist die Übereinstimmung durchaus nur scheinbar.

erheben, wie durch eine Begrenzung der Selbsttätigkeit die Vorstellung eines Nicht-Ich, eines gegebenen Dinges entstehen könne, so ist mit der Wissenschaftslehre zu antworten, daß das Ich sich in seinem Hinschauen gewissermaßen ganz an das Objekt verliere[1] oder, wie es in Fichtes späterer Sprachform heißt, daß das Sehen sich an seinem Produkt vernichte. „Also — die Kraft und das Wesen des Seinsetzens besteht darin, daß das Produkt des Sehens ausdrücklich negiert und durch diese Negation eben als Sein gesetzt werde[2]."

Dieser in der ersten Periode Fichtes konsequent durchgeführte Seinsbegriff ist, wie schon bemerkt, offenbar eine einseitige und extreme Fassung des Kantischen Erscheinungsbegriffes. Ist bei Kant die Erscheinung bedingt durch das erkennende Bewußtsein und ihm stetig zugewandt, so ist es bei Fichte das Sein. Bei Kant ist alle Erscheinung sinnliche Anschauung, bei Fichte gibt es nur ein sinnliches Sein, das aus der Anschauung abgeleitet wird. Bei Kant wird alle Erscheinung formiert durch das Erkennen, bei Fichte alles Sein produziert durch die Handlung der Intelligenz. Aber es liegt auf der Hand, daß diese radikale Umdeutung des ursprünglichen Seinsbegriffes, die hiermit vorgenommen war, weder in den Kantischen Intentionen noch überhaupt in der Entwicklungslinie lag, die die kritischen Prinzipien des Idealismus vertragen konnten. Das Sein für uns behält nur dann einen verständlichen Sinn, wenn es ein Sein an sich gibt; über diese Reflexionsbegriffe kommt das Denken ebensowenig hinaus, wie etwa über die von Form und Inhalt. Auch Fichte hat sich dieser Einsicht nicht verschließen können und in der zweiten Periode seines Philosophierens einen anderen höheren Seinsbegriff ausgebildet, der zwar die Einseitigkeit des ersten ausgeglichen, dafür aber sich mit der idealistischen Grundlage des Systems in unheilbaren Widerspruch gesetzt hat.

Alles Sein ist der Wissenschaftslehre ein produziertes Sein. Fragen wir, welches das Organon ist, vermittels dessen das absolute Ich alles Sein produziert, so hat die Wissenschaftslehre darauf geantwortet: die Einbildungskraft. Sie ist das letzte der bedeutenderen Konstruktionsstücke, die Fichte von Kant entlehnt hat.

9. Die transszendentale Einbildungskraft bei Kant und Fichte.

Die Kantische Analyse des Erfahrungsbegriffes hatte in demselben zwei ganz heterogene Bestandteile des Anschaulichen und des Begrifflichen entdeckt, die zu der Unterscheidung von anschaulichen Sinnesformen und begrifflichen Verstandesformen geführt hatten. Da nun alles Erkennen nach Kant Synthese ist, so erhob sich die Frage nach einer Funktion, die die anschaulichen Energien des Sinnes mit den begrifflichen des Verstandes

[1] S. 50.
[2] IX, S. 56 f.

vereinigen konnte. Diese Funktion stellt im Kantischen Erkenntnisapparat die Einbildungskraft dar. Sie übt zwischen den anschaulichen und begrifflichen Elementen der Erkenntnis eine ähnliche Vermittlung, wie der Koordinatenbegriff zwischen den anschaulich-geometrischen und abstrakt-arithmetischen Formen der analytischen Geometrie. Sie stimmt nämlich die Stammbegriffe des Verstandes zur Sphäre der Sinnesanschauungen herab, indem sie ihnen ein sinnliches Schema unterlegt. Dieses Schema ist die Zeit, die mit den Sinnesformen die Anschaulichkeit, mit den Verstandesformen die Begrifflichkeit teilt. So schematisiert sie die Kategorien der Quantität zur Zeitreihe, der Qualität zum Zeitinhalt, der Relation zur Zeitordnung, der Modalität zum Zeitinbegriff[1]. Da das Zeitschema nun selbst nichts als ein Produkt der Einbildungskraft ist[2], und wiederum alles Erkennen in der Durchdringung des Anschaulichen mit dem Begrifflichen vermittels dieses Schemas beruht, so ist die Einbildungskraft in gewissem Sinne der Träger alles Erkennens überhaupt. Damit gewinnt sie eine notwendige Beziehung auf den Zentralpunkt der Erkenntnistätigkeit, die transszendentale Apperzeption. „Hieraus erhellt nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transszendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anderes, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne und so indirekt auf die Einheit der Apperzeption . . hinauslaufe[3]."

Man überlege, zu welchen Formen sich diese Grundlinien auf dem Boden der Fichteschen Anschauungen umgestalten mußten. Die Wissenschaftslehre kennt zunächst keine andere wirkliche Realität als das Ich mit seiner ins Unendliche gehenden Tathandlung. Aber innerhalb dieser gewissermaßen zentrifugalen Richtung entsteht vermöge einer immanenten moralischen Nezessitation eine Schranke, die die unendliche Tätigkeit in sich reflektiert und dadurch ein theoretisches Ich entstehen läßt. Indes ist noch immer erst eine Schranke deduziert und keine gegenständliche Welt. An diesem Punkte nun übernimmt Fichte den Kantischen Begriff der Einbildungskraft, natürlich in einer den veränderten Bedingungen des Systems entsprechenden Umbildung. War bei Kant die Einbildungskraft insofern produktiv, als sie aus gegebenen Elementen fertige Erkenntnisse synthetisch formte, so muß sie für Fichte, der ein Ding an sich nicht kennt, in dem Sinne produktiv werden, daß sie die Gegenstände der Erfahrung nicht nur ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalt, also ihrer ganzen Realität und Existenz nach hervorbringt. Bei Kant ist die Einbildungskraft produktiv, aber nur für das Erkennen, bei Fichte auch rücksichtlich des Seins, soweit es ein solches für ihn gibt.

Wie geht nun aus der Einbildungskraft das Sein hervor? Wie die Wissenschaftslehre gezeigt hat: durch ein Gegeneinanderwirken von Ein-

[1] K. d. r. V., S. 186 f.
[2] ib. S. 184.
[3] ib. S. 188.

bildungskraft und Verstand[1]. Die unendliche Fluktuation der Einbildungskraft wird gleichsam durch den Verstand zum Stehen gebracht und dadurch zum Sein verdichtet. Es ist offenbar, daß Einbildungskraft und Verstand nicht prinzipiell geschiedene Konstituenten der Erfahrung sind, sondern nur bestimmte Entwicklungsstufen des allein realen absoluten Ich. Man versteht daher auch nicht recht, warum sich dieses erst den Umweg über Einbildungskraft und Verstand macht, um die gegenständliche Welt zu produzieren, da ja doch alle Produktionsmöglichkeit allein bei ihm ist. Tatsächlich ist die produktive Einbildungskraft nichts anderes, als das unendliche praktische Streben des Ich ins Theoretische übersetzt. Darum nimmt auch in der theoretischen Wissenschaftslehre die Einbildungskraft genau dieselbe Stelle ein, wie in der praktischen das unendliche sittliche Wollen des Ich.

Die produktive Einbildungskraft ist im Fichteschen System das Sprungbrett, das den Übergang von dem schematischen Formalismus der Deduktionen zu der realen, gegenständlichen Welt vermitteln soll. Aber es ist schon bei Erörterung des Deduktionsbegriffes gezeigt, daß diese Vermittlung eine täuschende ist[2]. Indem Fichte bestenfalls doch nur den Begriff der Einbildungskraft deduziert hat, glaubt er das ganze System der Realität deduziert zu haben, dessen Synthese in der Kantischen Kritik der Einbildungskraft zugeschrieben wird. Was durch die sehr lang gezogenen Ableitungen der Wissenschaftslehre nicht geleistet worden ist und werden konnte, das muß jetzt die Einbildungskraft mit einem Schlage nachholen. Sie muß gewissermaßen die Schuld, die die Wissenschaftslehre auf ihrem weiten Wege kontrahiert hat, auf einmal liquidieren, natürlich unter Anlehnung an das Praktische. In dieser Bedeutung vollzieht sie eine ähnliche Aufgabe, wie die Kantische Einbildungskraft. Hatte diese zwischen dem anschaulichen und begrifflichen Element der Erkenntnis vermittelt, so dient die Fichtesche Einbildungskraft dazu, das Praktische als Erklärungsprinzip ins Theoretische überzuleiten. Sie hat also faktisch im Fichteschen System zwei Aufgaben: vom Formalismus der Deduktion zur dinglichen Realität, und vom Praktischen zum Theoretischen zu führen. Es braucht nicht erwähnt zu werden, daß sie die erste Aufgabe durch die zweite löst.

Es ist also wieder jener Einbruch des Praktischen ins Theoretische, der unter dem Namen produktive Einbildungskraft als δημιουργός der Sinnenwelt figuriert. Diese Verarbeitung des theoretischen Weltbildes durch die praktisch-ethische Willensseite des Menschen stand als mehr oder minder verdecktes Postulat am Eingang der Wissenschaftslehre; sie steht in entschiedener und in langer Analyse vollzogener Durchbildung am Ausgange derselben, und läßt von hier aus das System nochmals in eigentümlicher und eindringlicher Beleuchtung erscheinen:

[1] S. 62.
[2] S. 124.

1. Ist die Einbildungskraft das praktische Ich in theoretischem Gewande, und erweist sie sich als zureichend, alle Realität zu produzieren, so ist alles Sein an sich offenbar eine Absurdität. Die Welt ist produziert durch das Ich. Dies ist schon Kants Meinung gewesen; wer sich, entgegen dieser Ansicht mit dem Ding an sich beladen hat, kann in Kants Lehre vom Schematismus der Einbildungskraft dieser Gerätschaft los werden[1].

2. Kant hat zwar diese Welt zunächst als gegeben angenommen, und darum erst aus der Idealität von Raum und Zeit die Idealität der Objekte erwiesen. Die Wissenschaftslehre deduziert die Notwendigkeit und Idealität der objektiven Welt aus dem praktischen Ich, und darum die Idealität von Raum und Zeit, soweit das noch nötig ist, aus der Idealität der Objekte[2]. Für Fichte ist daher die Notwendigkeit der Objekte eher deduziert, als die von Raum und Zeit, und da für ihn Deduziertwerden und Sein identisch sind, so ist die Welt faktisch eher da als der Raum, in dem sie sich darstellt. Dies ist wohl der größte Widerspruch, zu dem der radikale Primat des Praktischen im Fichteschen Idealismus geführt hat.

3. Damit hängt endlich eine erneuerte, aber schwierige, ja unlösbare Aufstellung des alten kritischen Grundproblems zusammen, das Fichte gerade hatte definitiv lösen wollen. Kants kritische Frage ging auf die Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand. Er löst diese Frage in bejahendem Sinne durch den Nachweis, daß der Gegenstand erst durch die formierenden Energien der Vorstellung als solcher hervorgebracht wird, daher er mit dieser auch notwendig übereinstimmen muß. Bei Fichte entsteht der Gegenstand in fertiger Form durch einen Machtspruch der praktischen Vernunft, und durch ebendenselben die ihn abbildende Vorstellung. Aber worin liegt hier die Garantie der Übereinstimmung? Man sieht, wie dem extremen idealistischen Kritizismus Fichtes das eigentliche kritische Problem aus den Händen gefallen ist. Zwar soll sich die geforderte Übereinstimmung daraus ergeben, daß es eine und dieselbe Einbildungskraft, und also, durch sie vermittelt, ein und dasselbe Ich ist, das einerseits das reale Objekt, andererseits die Vorstellung als dessen Bild in der Anschauung entwirft[3]. Doch sieht man auf den ersten Blick, daß diese Lösung nichts weiter als eine Art transformierter harmonia praestabilita ist. Wie Gott als oberster Weltgrund die beiden Reihen des Idealen und des Realen in gegenseitiger Integrität, aber vollendeter Übereinstimmung der korrespondierenden Glieder durch einen schöpferischen Urakt gesetzt hat, so schafft das absolute Ich mittels der produktiven Einbildungskraft in völlig kongruierender Folge die Objekte der Erfahrungswelt und die ihnen vorgeblich genau entsprechenden Vorstellungen. Der Unterschied ruht nur darin, daß Fichte, der mit der Leibnizischen Anschauung durch den Kantischen Kritizismus hindurchgegangen ist, den großen Gott der Welt in den kleinen resorbiert hat. —

[1] II, S. 445, Anm.
[2] I, S. 486, Anm.
[3] I, S. 379.

10. Resultate.

Mit der produktiven Einbildungskraft und ihrer prinzipiellen Bedeutung innerhalb des Fichteschen Systems ist die Reihe der wichtigeren Konstruktionsstücke der Wissenschaftslehre, deren Grundlagen bei Kant nachweisbar sind, abgeschlossen. Die vorstehenden Ausführungen haben nicht nur diese Grundlagen bei Kant aufzuzeigen, sondern auch ihr Verhältnis zu den Prinzipien des Kritizismus überhaupt sowie ihre systematische Stellung im Fichteschen Gedankenbau im einzelnen darzulegen versucht. Ich resümiere nunmehr kurz die Resultate und begründe dabei die bestimmte Reihenfolge, in der die Probleme im obigen vorgetragen sind.

Infolge einer eigentümlichen ethischen Disposition ergreift Fichte die praktische Seite der Kantischen Philosophie mit leidenschaftlicher Überzeugung. Sie bestimmt sein Denken so ausschließlich, daß er gleich anfangs, unter prinzipieller Verkennung der von Kant aufgerichteten kritischen Scheidung, seiner Philosophie die Aufgabe setzt, das Sittlich-Praktische zum letzten Erklärungsgrunde auch des Theoretischen zu machen. Diese Überführung des Praktischen ins Theoretische ist das Programm seiner ganzen Philosophie. Er löst es in einer Reihe sorgfältig vorbereiteter und stets an Kant orientierter Problemverschiebungen. Zunächst statuiert er, unter Anlehnung an Kants Kritik der Urteilskraft, die Notwendigkeit, einen höchsten und einheitlichen Grundsatz alles Wissens aufzustellen, aus dem alles Besondere desselben mit genügender Sicherheit abgeleitet werden könne. Darauf bestimmt er diesen Grundsatz als Tathandlung, ein Begriff, in den er neben Kants Spontaneität des Erkennens den des unendlichen sittlichen Willens geschickt einzuführen weiß. Beide werden nunmehr in den erkenntnistheoretischen Idealismus übersetzt, indem Fichte mit Berufung auf Kants transszendentale Einheit der Apperzeption die Tathandlung als Wesensausdruck des Selbstbewußtseins oder absoluten Ich interpretiert. Zugleich schematisiert er das Verhältnis von Bewußtseinsinhalt zum Selbstbewußtsein durch das eines Begriffes und seiner Merkmale, und bereitet sich dadurch die Möglichkeit vor, das ganze System der Erfahrung aus dem Ich zu deduzieren. Diese Möglichkeit wird erhöht, indem weiter vermöge einer eklatanten Umdeutung der Kantischen Raumanschauung zur intellektuellen Anschauung die Relation des Bewußtseins zur Erfahrung gleich der des allgemeinen Raumes zu seinen Einschränkungen gesetzt wird. Damit ist der Boden bereitet für die nunmehr folgende aprioristische Deduktionsmethode, die unter entschiedener Aufgabe des Kantischen Deduktionsbegriffes in logisch-mathematischer Schematisierung das System der Wirklichkeit abzuleiten vorgibt, in Wahrheit aber nur das erkenntnistheoretische Fachwerk der Kantischen Kritik entwirft. Mit dieser Deduktionsmethode hat sich eine völlige Auflösung des alten Seinsbegriffes vollzogen, indem, unter formeller Anlehnung an Kants Erscheinungsbegriff, alles Sein als sinnliches, produziertes Sein angesprochen und zu einem

bloßen Akzidens am Werden herabgedrückt wird. Dem dadurch bedingten logischen Formalismus des ganzen Systems wird endlich ein reales Fundament substruiert durch die produktive Einbildungskraft, die in ihrer Ableitung eigentlich aus dem Rahmen der Deduktion herausfällt und zudem ihre Aufgabe nur dadurch zu lösen vermag, daß sie sich als das ins Theoretische übersetzte praktische Ich selbst enthüllt. So endet die Wissenschaftslehre, womit sie begonnen hat, mit der nachdrücklichen Proklamation des praktischen Primats.

Damit führen die letzten Fäden der Erklärung in die Tiefen der Fichteschen Persönlichkeit, d. h. in ein Gebiet hinab, das sich der wissenschaftlichen Analyse entzieht, und daher für die innere Evolution eines Systems zwar das erste sein mag, für die Erklärung und wissenschaftliche Begreifung desselben aber stets das letzte zu bleiben hat.

Vita.

Ich, Alfred Menzel, bin geboren als Sohn des Lokomotivführers E. Menzel in Eckernförde, Provinz Schleswig-Holstein, am 21. Januar 1883. Ich besuchte von 1889—1898 die Mittelschule meiner Vaterstadt, von 1900—1903 das dortige Lehrerseminar und legte Ostern 1903 die Prüfung als Volksschullehrer ab. Im Sommersemester 1903 war ich Hospitant der Berliner Universität und bestand Ende Wintersemester desselben Jahres die Reifeprüfung am Königl. Gymnasium zu Kiel. Seitdem habe ich an den Universitäten zu Kiel, Genf und Berlin dem Studium der Philosophie, Mathematik, klassischen und orientalischen Philologie obgelegen. Den Lehrern meiner Studienjahre, insbesondere Herrn Prof. Dr. Martius und Herrn Geheimrat Prof. Dr. Deussen in Kiel sei an dieser Stelle mein aufrichtiger Dank ausgesprochen.

Druck von F. A. Brockhaus, Leipzig.

EK 10.4.62.

B
2849
K7M4

Menzel, Alfred
Die Grundlagen der Fichteschen
Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis
zum Kantischen Kritizismus.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 04 14 14 030 0